



النظام العام في الشريعة الإسلامية (١)

د. عماد طارق البشري (*)

تمهيد

يتوخى البحث في عجالة في هذا التمهيد إبراز المفهوم الوضعي لفكرة النظام العام وتعيين سماته الأساسية المميزة له والمفرزة لقواعده عن غيرها من القواعد القانونية، وبذلك نتمكن من أن نشيد نظرياً بنائه الهيكلي الذي يتوزع على مستوياته المترتبة على قواعد النظام العام. ويحاول البحث أن يستجلي في السيرة الذاتية للمفهوم، بعداً تاريخياً، أحسبه يعبر عن الإطار المعرفي لفكرة النظام العام، وتحاول الدراسة

الإفصاح في النظام الوظيفي لهذا المفهوم، عن إعادة تشكيل إطاره المعرفي على أصول أكثر انضباطاً مما كان مبنياً عليه حسب الفهم الشائع فقهاً لفكرة النظام العام^(١).

فبدائية، وعلى المستوى التاريخي للنظم القانونية عامة، يتبين أن القواعد القانونية التي انطوت عليها لم تكن على ذات المستوى من جهة الأهمية للنظام الجمعي والسياسي القائم ومن جهة القوة والوزوم، فقد تمايزت هذه القواعد ما بين مؤكداً لأصول الجماعة وكمالات

(*) دكتوراه من كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية .

(١) إذ يغلب على الفقه التقليدي النزوع إلى تعيين "الإطار المعرفي لفكرة النظام العام باللجوء إلى ضابط الماهية المعيارية، تجاهلاً لأصوله الوظيفية التي هي سند نشأة الفكرة وعماد صيرورتها .

نظامها السياسي الحاكم حفاظاً لها وصوناً لأسسها وما بين ناظم للعلاقات داخل الجماعة ضبطاً لآليات حركتها وحدود نشاطها بما يكفى لتوفير علاقات تسودها اعتبارات الإنصاف والعدالة وبما يوفى للمجتمع بأسره الاستقرار الآمن داخلياً ، وعلى حين اتسمت المجموعة الأولى من القواعد بقدرسية جمعية ورسمية منحتها قوة لزوم فائق حالت دون مكنة الخروج عليها، دعمها جزاء شديد الردع لكل مجاوزة متصورة لحدود هذه القواعد، نرى المجموعة الثانية من هذه القواعد وقد اتسمت بقدر من المرونة - وإن كانت لا تنفى عنها صفتها القانونية - مكنت الأفراد في حدود علاقاتهم المتبادلة أو في حدود علاقاتهم بمجتمعهم، من التصرف على نحو به قدر من الحرية حتى أن من هذه القواعد ما أجاز لهم مكنة المجاوزة دون جزاء، ومنها ما رتب جزاء حيناً اقتصر على إبطال الجزئية المخالفة دون باقى التصرف الذي شملها . هذه الخصائص التى تمتعت بها المجموعة الأولى من القواعد، قاربت في سمتها السمات الظاهري لقواعد النظام العام من جهتي القداسة والاستعلاء على

باقى القواعد القانونية داخل ذات النظام القانونى الواحد ومن جهة قوة اللزوم، مما حدا بنا إلى ترجيح قالة معرفة النظم القانونية قاطبة لقواعد شبيهة بقواعد النظام العام في مفهومها المعاصر . لذا ، وعلى هذا المستوى من التحليل، نخلص إلى اتفاق النظم القانونية جمعاء في أمر عدم التسوية بين قواعد القانونية من حيث افتراقها إلى مجموعتين متميزتين ، تتمتع إحدهما بسمات القداسة والفوقية على الأخرى .

أما على مستوى الحدث التاريخي المخصوص الذي ولدت فكرة النظام العام في كنفه وتطور مفهومها من خلال تفاعل عناصره، فقد تمثل في ظهور الدولة القومية بهيئتها المعاصرة ، وصعود الطبقة البورجوازية إلى سدة الحكم ، إيذاناً بطرح قيم ومفاهيم فكرية وفلسفية واجتماعية لم تشهدها المجتمعات قبلاً ، وذلك على حساب المفاهيم الكنسية الإقطاعية التى كانت قائمة. الأمر الذي لزم معه - دعماً لكيان الدولة الوليد وتكريساً لمفاهيمها المستجدة - خلق آليات قانونية تمكن من إنجاح عملية تغيير النظام السياسى القائم وتدعيم سيطرة الطبقة الجديدة على الحكم،

وتكريس القيم والمفاهيم المستحدثة داخل الوجدان الجمعي لهذه الجماعات السياسية. فكانت فكرة النظام العام أحد أهم هذه الآليات ، فالدولة بنظامها السياسي الحاكم غدت المحتكر الوحيد لصناعة القانون، وأضحت أنساقها الفكرية والفلسفية وأيديولوجياتها الوعاء الثقافي الوحيد للقواعد القانونية السائدة بالمجتمع، ولما كان من المحال خلق قاعدة قانونية لكل حدث أو نازلة، وخوفاً من حصول ما يستجد مما ليس محكوماً بنص قانوني، وضبطاً للنشاط الاجتهادي والتفسيري في النصوص القانونية، حتى تستوى ثمره هذا النشاط غير بعيدة عن كليات الدولة وأصولها، فقد استعان النظام القانوني للدولة القومية بفكرة النظام العام حتى يمارس على الإرادات الفردية - أو الجمعية - سلطة إلزامها حدود كل ما هو متبنى من قبل الدولة من أنساق فكرية وفلسفية وأيديولوجيات اجتماعية واقتصادية وسياسية ، فلا تأتي الإرادة تصرفاً يجاوز أصلاً من أصول الدولة أو كلية من كلياتها إلا وكان جزاؤه البطلان، إهداراً لكل آثاره المترتبة، بما

يضمن تناغم حركة كافة الإرادات - فردية أو جمعية - داخل الدولة مع قيم الدولة وأصولها المتبناة . وبذلك ولدت فكرة النظام العام، وعلى ذلك عاشت ونمت، آلية قانونية شديدة الإخلاص للدولة القومية بهيئتها المعاصرة^(١) . الأمر الذي يدعونا إلى التأكيد على الربط الكامل بين مفهوم فكرة النظام العام ومفهوم الدولة القومية بحسب الأول آلية قانونية يتأصل عليها الكيان السياسي والاجتماعي للشاني وليس فقط كيانه القانوني .

وعلى مستوى الفلسفة الجمعية ، يرتبط مفهوم فكرة النظام العام وثوقاً ، بأحد المفاهيم التي تأصل عليها كيان الدولة القومية، ألا وهو النزوع الفردي المغرق في التأكيد على إطلاق الحق الفردي ومبدأ سلطان الإرادة ، بحسبان الفرد هو القيمة العليا وحرية هي موضوع القانون من جهة ضمانها، وحقوقه هي لبنات هذا القانون، ومن ثم أضحت غاية النظام القانوني أجمع ، وتهيأت مقولة أن الحق الفردي هو حق ذاتي كسبه الفرد بواقعة وجوده بالحياة، مستجلباً أياه معه - إلى المجتمع . هذا

(١) رغم ما شهده التطور - على نحو ما تقدم - من دور آخر بدأت فكرة النظام العام في لعبه، لصالح الجماعة على حساب تسلط الدولة ومؤسساتها .

التصور عن الفرد على النحو الذي صيغ به ، من جهات إطلاق حركة إراداته وإطلاق مكينات حقوقه، خلق نوعاً من الصراع الصدامي بين الأفراد نتيجة تعارض اتجاه الإرادات الفردية، فكل إرادة ترى في ذاتها المطلق والغاية وتعتبر إرادتها غير محدودة أو منضبطة في استخدام مالها من حقوق منحها الطبيعة إياها بواقعية الوجود بالحياة مما يتعذر على القيد، وزاد من دقة خطورة الأمر، تعامل الإرادة الفردية مع إرادة الدولة المشخصة للإدارة الجمعية، تعاملًا متفلسًا مستعصيًا على الانضباط أو الانصياع. هذا الوضع أوجد حالاً من التحدى أمام الدولة القومية الوليدة ، فإما أن تؤكد وجودها وسيادتها داخلياً ولو على حساب جزء من معتقداتها الفلسفية التي تنبني عليها أيديولوجيًا نظمها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وإما أن ترتضى ضعفاً يؤدي بها إلى الذبول والانزواء. فكان الخيار الأول وكان الاتباع التنظيري في كافة المجالات دعمًا لسلطان الدولة وسيادتها وحدًا من تفلت الأفراد تجاهها، وما فتئت فكرة النظام العام أن لحق، بعدها القصدى تطوراً، غدت

بمقتضاه أداة بيد الدولة في مواجهة تفلت الأفراد، لضبط الاتزان القسرى للجماعة السياسية بعد كل ما لحقه من اضطراب، مما أعاد للمجتمع تماسكه، وهكذا مرت فكرة النظام العام بمراحلها الارتكازية الثانية، حيث لحق مفهومها تطوراً قصدياً بموجبه زادت التصاقاً بالدولة - بالقدر نفسه انفصالاً عن المفاهيم البورجوازية وأفرادها المسيطرين - وتعينت وظيفتها على نحو أكثر وضوحاً في اتجاه صون الأيديولوجيات والأنساق الفكرية والفلسفية المتنبهة رسميًا من قبل الدولة. في هذه المرحلة ، تمكنت الدولة بمؤسساتها من التغول في سلطاتها، وذلك على حساب الفرد والجماعة، فقامت بعملية تأميم احتكاري واسع لمظاهر القوة داخل المجتمع، ولعل أبرز هذه المظاهر، قوة الشرعية، إذ سيطرت الدولة كاملاً على مفاهيم الشرعية وعدت ذاتها المصدر الوحيد لها، فما تعده شرعياً صار شرعياً وما لا تعده كذلك لا اعتبار له، ومن أجل التمكين لها في هذا الأمر، قامت بمجازاة صناعة القانون كاملاً، حتى كاد التقنين أن يكون من الناحية العملية المصدر الوحيد للشرعية ولتتوارى خلفه كافة مصادر

القانون الأخرى، وبذلك تم تجريد الجماعة من كل إمكانية متصورة للإسهام في تشكيل إطار المشروع داخل المجتمع، مما أثار اضطراباً آخر في الاتزان القسري للمجتمع، حيث قامت الجماعة بشحذ قواها في محاولة لاستعادة جزء من قوتها المسلوقة من قبل الدولة، وهو صراع صبغ القرن التاسع عشر وامتد طويلاً حتى منتصف القرن العشرين، ولم ينحسم حتى بلغت العلاقات بين القوى الثلاث داخل المجتمع - الفرد، الجماعة، الدولة - نقطة اتزان، سواء في القيم المتبناه أو الأنساق الفكرية والفلسفية المتعنتة داخلياً، مما انعكس إيجابياً على علاقات القوى داخل المجتمع، وعندئذ تمكنت الجماعة من أن تغدو كلاً مؤثراً في الجدل الداخلي لظاهرة الشريعة. وهنا، وعند هذه النقطة، حدثت الانعطافة الثالثة في المسار التاريخي لمفهوم فكرة النظام العام، حيث صارت قيم الجماعة وظيفتها أحد مكونات الوعاء الثقافي لهذا المفهوم، إذ تعينت فكرة النظام العام، واحدة من أهم الأدوات التي يمكن أن تستخدمها الجماعة للتنفيذ بقيمتها وأسسها إلى دائرة الشريعة،

وبذلك صارت الجماعة مرجعاً لشرعية التصرفات إلى جانب أصول الدولة وظيفتها، وغدت خيارات الجماعة الأيديولوجية والفكرية ومعتقداتها الاجتماعية والسياسية والدينية حلاً ضابطاً لحركة جميع الأدوات داخل المجتمع - سواء كانت الأدوات فردية، أو جمعية، أو رسمية - ولعل من أظهر المظاهر التي تجلّى بها دور الجماعة المرجعي لشرعية التصرفات، ما عرفه الفكر القانوني المعاصر من مفهوم «الآداب العامة» الذي عُده أحد عناصر مكون مفهوم النظام العام، إذ الآداب العامة ما هي إلا المعادل القانوني لمفهوم الأخلاق، وبعد أن كانت الدولة القومية تحالفاً مع قوى البورجوازية قد قامت باستبعاد الأخلاق من إطار القانون، استبعاداً كاملاً، وذلك في صراعهما المرير مع المفاهيم الكنسية الإقطاعية التي كانت تعول كثيراً على الأخلاق بحسبها مفرداً دينياً، أقول - بعد أن تم هذا الاستبعاد، عادت الأخلاق لتطرح نفسها ثانياً على المفاهيم القانونية، ولكن من زاوية أخرى هذه المرة، ألا وهي زاوية الجماعة وقيمتها وأسسها، ومن الزاوية الدينية كما كان سابقاً، بحسبان

أن الأخلاق الجمعية متعينة الاعتبار في كل تصرف قانوني ، فلا يجوز لإرادة أيًا ما تكون - فردية أو جمعية أو رسمية - تجاوز هذه المفردات الأخلاقية وإلا صارت معتدية على إحدى القيم التي يتشكل منها النسق القيمي الكلي للجماعة .

وعليه ومن خلال هذا التطور التاريخي الطويل الذي مرت به فكرة النظام العام، استوى مفهومها على أنها وضع تكليف اقتضائي يرد حدًا على الإرادة وهي بصدد إتيان تصرف قانوني، صونا لأصول وكرليات المجتمع، وحفظا لكيان الجماعة وهيبة الدولة، فيقيد هذه الإرادة أخلاقًا، على النحو الذي يؤدي إلى إهدارها عند كل ثقلت من جانبها أو مجاوزة خارجة عن طوق هذه القيود.

والظاهر مما تقدم ، أن فكرة النظام العام، وإن بدت اليوم مفهوماً محورياً لدى النظم القانونية الوضعية المعاصرة فإنها تظل نبت بيئة فكرية فلسفية معينة وتحتاج علاقات صراع حضاري مخصوص اتسم به الواقع الأوروبي طيلة القرون الثلاثة الماضية. هذه الظروف قامت بصياغة النظم القانونية على نحو

معين، ونقول: صياغة وليس إنشاء ، لكون هذا الواقع لم يستحدث نظاماً جديدة وإنما قام بعملية توفيق للنظم القائمة مع الواقع الحديث، فقط استحدثت عدداً من المفاهيم التي ساهمت بفاعلية في عمليات التوفيق المقصودة، وتم زراعة هذه المفاهيم داخل أجساد النظم القانونية الموقفة وواقعها الجديد، لتخوض جدل التطور حتى استوت على نحو معين، اكتملت فيه عناصرها وتعينت فيه حدودها ، وبرزت على هيئة الركن الأصيل للنظم الوضعية القائمة، حال كونها لم تكن كذلك في ظل الظروف السابقة على هذا الواقع الجديد . ودلالة هذا، إن فكرة النظام العام وإن قامت في التفصيل القانوني الدقيق، على أساس حقيقة التمييز داخل أي نظام قانوني بين مجموعتين من القواعد القانونية ، تتسم إحداها بصفات الفوقية والعلو بحسبها مرجعاً للشرعية داخل المجتمع، ولكونها انعكاساً قانونياً لأصول هذا المجتمع وكرلياته، فإن المشاهد في كافة النظم القانونية أن تطوراً مماثلاً لذلك الذي شهدته المجتمعات الأوروبية وأفرز نحتاً لفكرة النظام العام المعاصرة، لم يحصل قبلاً، مما

يؤكد حقيقة أن فكرة النظام العام إنما هي بنت واقعها .

وهنا يتعين التساؤل الذي أرجأناه في بداية هذا البحث عن مدى علاقة مفهوم فكرة النظام العام بالتشريع الإسلامي^(١) بيد أن الأمر ليستلزم بداية العرض للواقع التاريخي الذي وجد فيه الإسلام، من جهة حال الاجتماع البشري للعرب ونظمهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي شهدها هذا الواقع قبيل نزول الإسلام، ثم ما آل إليه هذا الواقع بعد ظهور الإسلام من جهة إشكال العلاقات داخل المجتمع الإسلامي وأثر الإسلام عليها، وذلك كله حتى يمكن رسم حدود واضحة للبيئة التي نما فيها التشريع الإسلامي وازدهرت آلياته القانونية ، وذلك للوصول إلى ما إذا كان هذا النظام القانوني العريق قد عرف مفهومًا شبيهًا بمفهوم النظام العام الوضعي، أم لا؟ وإن كان قد عرفه فما هو وما هي الآليات التي يمكن من مجملها القول بأنها

شكلت مفهوم النظام العام، أما إن لم يكن قد عرفه ولم يعرف آليات مشابهة فما أسباب ذلك؟ وكيف تمكن من حل الإشكال المعقد المتمثل في ضبط حركة الإرادات داخل المجتمع ، على نحو ما قامت به وظيفيًا فكرة النظام العام .
أولاً: الواقع البيئي للمجتمع العربي قبل الإسلام :

أ - البيئة الجغرافية:

تخبر الله تعالى بلاد العرب، كي تكون الموطن الأول لدينه الخاتم الإسلام، وذاك لإقامة الحججة على كون دينه الحق قادر وحده على إقامة حضارة دنيوية عظمى إلى جانب ما يبغيه من صلاح في الآخرة ، فهناك الإسلام يحول شرذمة من القبائل الموزعة في صحراء قحلاء لا يجمعهم سوى وحدة اللغة والاتفاق على اعتماد الغزو وسيلة هامة من وسائل العيش، وفي غضون عقود قليلة ، إلى شعب موحد يمثل أعظم الحضارات العالمية التي سادت البشرية لما يقرب من الألف عام، سيادة تسمو فيها

(١) عرف النظام القانوني الإسلامي، في الحقل المعرفي الفقهي بمسمى التشريع الإسلامي . والتشريع الإسلامي مصدر شرع (بتشديد الراء) كالشرع مصدر شرع (بتخفيف الراء المفتوحة) ، والمراد وضع أحكام للناس ليعملوا بها، ولتطبق على ما يصدر عنهم، فإن كان واضع هذه الأحكام هو الله سمي شرعاً أو تشريعاً إلهياً، وإن كان الواضع هم الناس سمي شرعاً أو تشريعاً وضعياً . وقد انتهى الشرع الإسلامي بوفاة الرسول ﷺ ؛ إذ الشارح وحده هو الله تعالى والرسول مبلغ عنه بواسطة الوحي، وبموت الرسول انقطع الوحي ؛ ومازاد بعد وفاته ﷺ إنما جاء استنباطاً من فقهاء الصحابة والتابعين ومن خلفهم من أئمة الاجتهاد، وهو ماسوف يوضح تفصيلاً لاحقاً .

انظر الشيخ / أحمد إبراهيم بك - علم أصول الفقه، ويلي تاريخ التشريع الإسلامي - دار الأنصار - ص ١ و ٢ من الملحق .

الأرض، نشرًا لدين الإسلام وتعاليمه وإقامة لعمران دولة عظمى أنارت البشرية على المستويين القيمي الإنساني والحضاري المادي .

وكان الإسلام قد نزل ببلاد العرب، في شبه الجزيرة العربية بالجنوب الغربي من القارة الآسيوية وهي بعد - لم نزل - تتكون من مساحات شاسعة من الصحراء المجذبة التي لا نبات فيها ولا ماء^(١) . ولم يكن حال أهلها بأفضل من حال واقع الجغرافيا المكانية لبلادهم، عاش غالبهم عيشة البداوة ، بدو رحل متنقلين بحثًا عن الكلا والماء سكنوا بيوت الشعر والخيام، معتمدين على منتجات ماشيتهم، وعلى الغزو والإغارة وسيلة من وسائل المعيشة، حيث يغنم الغالب من المغلوب المتاع والحيوان بحسبهما مظاهر الثروة الوحيدة لدى أهل البادية، على حين عاش جزء قليل منهم بأصقاع وقرى ومدن شبه متحضرة كأهل يثرب (المدينة المنورة) ومكة واليمن، وأولئك عرفوا قدرًا من الاستقرار ومارسوا التجارة وبعض صناعة في صورتها البدائية ، حال امتنهم بعضهم الزراعة في بعض من الأماكن

القيم الإنسانية القويمة وتعلوها عقيدة الإيمان بالله وبالبعث والحساب ويحركها معتق جمعي موحد بأن الحياة الدنيا ليست غاية مراد العباد، ولكنها خطوة لحياة الخلد أي الحياة الحقيقية ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [النكبت: ٦٤]، ﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى﴾ [النساء: ٧٧]، ﴿فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [التوبة: ٣٨] .

وفي الحال ذاته حث الله عباده على الاستمتاع بطيبات الحياة، ولم ينكرها عليهم، فقال تعالى ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ﴾ [القصص: ٧٧] . ﴿فَمَا أُورِثْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ [الشورى: ٣٦] .

وبذلك وانطلاقًا من هذه الثوابت الفلسفية في النظر إلى الحياة وحدود المتبقى منها ، تهيأت الحضارة الإسلامية في سنوات قليلة لتنتشر في كافة أصقاع

(١) الشيخ أحمد إبراهيم بك - المرجع السابق - ج ٢ وما بعدها .

القابلة لها ، وبالجملة كان هؤلاء من أهل الحضرة أكثر رقيًا من الجهة الحضارية من أولئك أهل البادية^(١) .

ب - النظام الاجتماعي:

لم يعرف العرب من النظم الاجتماعية سوى كيان القبيلة باعتبارها وحدة اجتماعية تقوم على رابطة الدم، حيث يتوجه الفرد بولائه الكامل لهذه القبيلة في مجموعها، ليخضع خضوعًا اختياريًا لرئيسها، ونظير هذا يستمد الفرد من القبيلة الحماية لشؤونه ومصالحه، حتى أن الفرد إذا ما انتهت به المقادير إلى الطرد خارج حظيرة القبيلة، غدا طريدًا عن كل مسئولية جماعية تجاهه، خارجًا عن القانون ذاته، بكل ما تحمله هذه الألفاظ من معان^(٢)، فلا أمان له على نفسه أو ماله أو حياته، وضع إهدار كامل لشخص الطريد، لا فكاك من ماله سوى النجاح في اللحاق بمجموعة قبلية أخرى، مثل ذاك الشكل الاجتماعي الذي صبغ الواقع العربي آنئذ بشيم الكرم والشجاعة والتضامن الجمعي على مستوى القبيلة، ولكنه،

وفي الحال ذاته، أفرز سلبات العصبية القبلية والتناصر القبلي في الحق والباطل، فضلًا عن الاقتتال العنيف بين القبائل للتافه من السبب بما يجره هذا من عادات الغزو والنهب والسلب والسي، ولعل الذي ساهم بفاعلية في سيادة هذه السوءات قسوة الواقع البدوي المصحوب بشظف العيش وندرة الموارد، وهذه جميعها عناصر كما أدت إلى وصم الواقع العربي بظاهرة مميزة وهي القتال، أفرزت عددًا من العادات الاجتماعية أشد فداحة كانتشار ظاهرتي سبي النساء والفخر بذلك، وواد البنات ، ولعل من أسباب ذلك استصغار شأن المرأة وقتئذ لعدم قدرتها على القتال الذي هو من أهم وسائل العيش، مما جعل العربي ينظر إليها نظرة دونية؛ حتى أنه حرّمها من الميراث^(٣) .

ج - الواقع السياسي:

الحديث عن هذا الأمر، بداية المساس بجوهر عمل هذه الدراسة، وذاك من جهة الوضع السياسي الذي كان عليه العرب قبيل الإسلام وما تطور إليه

(١) د/ عبد الحكيم زيدان - المدخل الدراسة الشريعة الإسلامية - دار عمر بن الخطاب للطباعة والنشر بالإسكندرية - الطبعة الرابعة - ١٩٦٩ - ص ١٦ .

(٢) ن، ج، كولسون - في تاريخ التشريع الإسلامي - ترجمة د/ محمد أحمد سراج - دار العروبة بالكويت - طبعة ١٤٠٢ - ١٩٨٢ - ص ٣٧ .

(٣) د/ عبد الكريم زيدان - المرجع السابق - ج ١٨ وما بعدها .

وضعهم في هذه الخصوص بعد البعثة
المحمدية، وتأثير هذا كله على الوضع
القانوني عامة والآليات التي نهجت
لأداء وظائف فكرة النظام العام خاصة -
إن كان ثمة ما عرفه التشريع الإسلامي
منها - على ما سوف يتبدى آنفاً .

فعن الواقع السياسي لحال العرب
قبل الإسلام، فالواجب التفرقة ما بين
حال أهل البادية وحال أهل التجمعات
الحضرية. فأهل البادية، تجمعوا على نحو
طبيعي بدافع من غريزة البقاء في شكل
القبيلة بحسبها وحدة اجتماعية لا ترقى
لتكوين المجتمعات السياسية - إذ لم
تعرف هذه الصورة من التجمع أي
شكل من أشكال السلطة السياسية
بظواهرها المتمثلة في سلطة عليا داخل
الجماعة، يخضع لها سائر الأفراد خضوعاً
تكرسه مظاهر الشرعية المدعومة بالقوة
إن لزم الأمر . وإنما كل ما شهدته هذه
المجتمعات من تنظيم لم يكن ليتعدى
سيادة مفاهيم المساواة الكاملة لكافة
الأفراد في الحقوق والواجبات، مساواة
جعلت رئيس القبيلة - شيخها - مجرد
شخص ذي سلطة معنوية هدفها الحفاظ

على الوحدة بين أبناء قبيلته^(١) . ولعل
مبعث عدم معرفة قبائل البادية لمظاهر
السلطة السياسية يكمن - كما تفضل
أستاذنا الدكتور محمد سليم العوا - في
أن التجمع السياسي يستلزم توافر عدداً
من العناصر، منها التقيد الأقليمي أي
ارتباط أهل الجماعة بإقليم محدد ارتباطاً
يفضي إلى ظهور مفهوم الوطن بما
يستتبعه من شعور الأفراد بواجب
المحافظة على هذا الوطن والدفاع عنه،
ومنها بلورة مفهوم الشرعية داخل
الجماعة بما يستلزمه من ظهور سلطة
سياسية تحتكر القوة الفعلية والقانونية ،
احتكاراً يمكنها من إقرار الأمن والسلام
داخل الجماعة، وهذان عنصران افتقر
إليهما التجمع البشري لقبائل البادية
العربية قبل الإسلام^(٢) .

أما مجتمعات أهل الحضر، فلم تكن
بأفضل حال من نظيرها : مجتمعات
البدو في الوجهة السياسية ، إذ ورغم
سكنهم مدناً كبيرة نسبياً كمكة
والطائف والمدينة المنورة (يثرب) ، فإن
العلاقات الفردية والاجتماعية كانت
تحكم في الغالب بذات القواعد التي

(١) د/ محمد سليم العوا - في النظام السياسي للدولة الإسلامية - المكتب المصري الحديث - الطبعة السادسة - ١٩٨٣ - ص ٣٦ ، ٣٧ .

(٢) المرجع السابق - ص ٣٨ .

حكمت حال العلاقات المماثلة لدى البدو، فلم تعرف هذه المدن أي تنظيم سياسي، ولم تشهد مظاهر السلطة السياسية المعنى المعروف لهذه الكلمة، وإن تميزت مكة قليلاً عن غيرها من المدن، بحسبان وجود الكعبة بها، وتقاسم القبائل والبطون إدارة شؤونها وخدمتها وحمايتها؛ مما خلق نوعاً من التنظيم لديها، بيد أنها ورغم ذلك لم ترق إلى مظاهر هذا التنظيم إلى حد معرفة النظام السياسي^(١)، ويحتج العلماء على ذلك بواقعة تنازع القبائل عند إعادة بناء الكعبة حول إعادة وضع الحجر الأسود بمكانه من الكعبة المشرفة؛ إذ لو كان ثمة سلطة سياسية بالمجتمع المكي آنذ، لفوضت كلمتها ولخضع لها الجميع، حال أن الشاهد خلاف هذا^(٢).

د - التنظيم القانوني:

من المتعذر، وحال اجتماعي سياسي كهذا، أن يطمع المرء أن يجد تنظيمًا قانونيًا، يحكم حال أهل الجزيرة العربية البادية منها والحاضرة، إذ نظرًا لغياب كافة مظاهر التنظيم السلطوي، ونظرًا

لحال الترحال الدائم فيما يخص قبائل البادية، وحال تزاخم أكثر من قبيلة فيما يخص البقاع الحضرية المفتقرة لأي شكل من أشكال السلطة السياسية، إضافة إلى غياب البعد الديني الإلهي في تصريف شؤون الحياة مقارنة ببعض الحواضر البدائية بالنظم القديمة التي كانت النسبة إلى إله متوهم تكفي لابتناء كيان شبه قانوني منظم تقوم فيه السلطة الدينية ممثلة في كهنة الإله بممارسة اختصاصات حفظ أوامر الإله ومعاقبة المخالف، إضافة إلى شيوع روح التقاتل والعدوان بحسبهما من الوسائل الهامة لكسب العيش وتحول قيمهما من سلوكيات مهجونة إلى مصدر فخر واعتزاز، كل هذا - كما فعل فعله في تأخير ظهور تنظيم سياسي ولو على مستوى كل قبيلة، أتى أكله في تغييب كل فرصة ممكنة لخلق نظام قانوني تنضبط بأطره سلوكيات أفراد هذه الجماعات إلا أن هذا لم يكن ليعني انتفاء كافة مظاهر التنظيم داخل هذه المجتمعات، إذ تمكنت الأخيرة من نظم عادات شابته في تكرار إتيانها في تحاكم أفراد الجماعات

(١) د/ محمد سليم العوا - المرجع السابق - ص ٣٨ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق - ص ٤٢ .

على هداها - أقول - شابته الأعراف ، وإن كان من العسير اعتبارها أعرافاً قانونية بمعناها المعاصر، ذلك أن غياب أي جهاز رسمي تنفيذي يضطلع بمهام حقوق هذه العادات والإزام الأفراد بالتزامها وإنزال العقاب على من يخرقها ينتصف إليه المغبون أو يستنصره المظلوم، أدى إلى نفى اتصاف هذه العادات بالقواعد القانونية العرفية^(١) .

وعليه - وفي ظل هذا الوضع القانوني - يغدو من العسير تلمس أي مظهر من مظاهر النظام العام أو خاصية من خواص مفهومه إلا إذا عقدنا مقارنة بين عنصر الالتزام الوارد بالعادة وعنصر الالتزام الذي تنطوي عليه كل قاعدة من قواعد فكرة النظام العام الوضعية ، وغلبنا التقابل بينهما، وصولاً إلى أن ثمة من مظاهر مفهوم النظام العام ما يبدو بالعادات التي حكمت عرب الجاهلية ، حال أن الأمر إن تم على مثل هذا النحو من التبسيط إنما يوقعنا في خطأ جسيم، إذ يجعلنا نختزل ظواهر قاعدة النظام العام، في عنصر اللزوم فقط، حال أن تحليلنا السابق ورغم ما انتهينا إليه من أن عنصر اللزوم يُعد من الخصائص

الأساسية لقاعدة النظام العام وما لا يعد كذلك، إلا أننا نفينا نفياً قاطعاً أن يكون اللزوم وحده المعيار الذي يقاس عليه لتبين ما يُعد من النظام العام، بحسبانه المظهر الخارجي لقاعدة النظام العام فقط، دون أن يكون هو جوهر مفهوم الفكرة، إذ من القواعد ما يرد به لزوم من أمر أو نهى ومع ذلك لا يُعد من النظام العام ولا يعدو كونه قاعدة أمره .

ودلالة ذلك ، أن فكرة النظام لدينا وإن استلزمت من الناحية الفنية أن يرد بقواعدها تكليف أي إلزام، فإن هذا لا يكفي وحده، وإنما يتعين أن يقرن هذا التكليف باقتضاء، وأن يرد قيداً على الإدارة، وهي بصدد تصرف قانوني، فيحدها بضوابط معينة؛ وذلك صوتاً لأصول المجتمع - أسس الجماعة وكيليات الدولة ممثلة في النظام السياسي القائم والمؤسسات التنفيذية الفاعلة - ومن ناحية أخرى انبنى مفهوم فكرة النظام العام فلسفياً، على أصل من أن ثمة كيليات وأصول يقيم عليها المجتمع أوده، وبدونها لن يكون ثمة استقرار له أو انتظام لحركته أو اطراد لتقدمه، وذلك

(١) كولسون - المرجع السابق - ص ٣٧ : ٣٨ .

الأبناء، محرمين إياه على باقيهم وكافة
الإناث والصغار ، وأجازوا التوريث
بالتبني والمعاقدة والخلف، مما يتعذر معه
إيجاد أصل مشترك يمكن رد هذه
الأحكام كلها إليه^(٣) .

والأمر يظهر جلياً، في كافة صور
المعاملات، حيث عرفوا غالب أشكال
التعاقدات التي كانت معروفة آنئذ -
حتى للحواضر الأكثر رقياً - مع ذلك لم
يفرقوا بين فاسد وحسن ، وإنما تعاملوا
في كافةها بمحيزين إياها دون تحفظ أو
توقف عند أيها^(٤) .

وإذا كانت المعاملات من أهم
الدلائل المفيدة لمستوى الرقي الحضاري
والفكري والثقافي للجماعات، ونوعية
نظمها الاجتماعية والسياسية وحجم
نظمها الاقتصادية ، فإن التفاصيل
القانونية الضابطة لهذه التعاملات ، إنما
تحمل دلالة لا تقل أهمية في إفادة
الكشف عن مستوى الجماعات في
المجالات آنفة البيان ، وكلما تسطحت
هذه التفاصيل القانونية أو غابت، كلما
كشف عن وضع جمعي شديد البدائية،

على هدي من منطلقاته الفكرية
والفلسفية التي تمثل مقتنعه
الأيديولوجي. والناظر إلى ما نقل إلينا
من عادات عرب الجاهلية وعند محاولة
ضبطه داخل سياقهم الحضاري،
وأنساق معيشتهم الاجتماعية
والاقتصادية والسياسية، يتعذر عليه
تلمس سياق عام تندرج داخله تلك
العادات التي كانت قائمة وقتئذ ، فمثلاً
وفي مجال الأسرة ، عرف عرب الجاهلية
صوراً شتى من الأنكحة كزواج
الشغار^(١) ، وزواج المقت وهو تزوج
الابن زوجة أبيه المتوفى دون مهر ودون
توقف على رضاها، ذلك الزواج الذي
كان شائعاً مشهوراً عندهم ، كما
عرفوا الجمع بين الأختين في آن واحد ،
وفي الحال ذاته حرموا زواج المحارم
كلياً^(٢)، وهو ما يتبدى عنه أن ليس ثمة
نسق موحد تدور هذه القواعد في فلكه،
وليس ثمة أصل كلي يحكم فلسفة
الزواج عندهم .

وكذلك الناظر في أحكام الإرث
يجد أنهم قد قصره حصرًا في أكبر

(١) زواج الشغار هو تزويج الرجل لابنته أو من تحت ولايته، آخر نظم قيام هذا الأخير بتزويج ابنته أو من تحت ولايته لهذا الأول،
لتغلب كل من الزوجتين مهرًا وصدقًا للآخرى ، انظر د/ عبد الكريم زيدان، المرجع السابق ، ص ٢٦ ، ص ٢٧ .

(٢) المرجع السابق - ص ٢٨ .

(٣) المرجع السابق - ص ٣٢ ، ٣٣ .

(٤) المرجع السابق ص ٣٣ وما بعدها .

مما يحمل دلائل عدم قدرة الجماعة بعد على بلورة أصول جمعية لها تحمل خصوصيتها، أي أنها لم تتمكن بعد من أن تشكل هويتها الذاتية . وعليه وإن كانت التجمعات العربية الجاهلية، وقبل نزول الإسلام، مفتقرة للشواهد التي تفيد بلوغ مرحلة نضج حضاري، تبلور فيها لها خصائص الهوية الذاتية، فمن ثم فالأمر ما زال بعد بعيداً جداً عن أي حديث في خصوص مفهوم فكرة النظام العام، لتغدو مجموعة القواعد الضابطة لأطر سلوكها، لا تعدو كونها عادات جمعية، لا يوجد ما يؤمن لها اللزوم الذي تنطوى عليه، وتكون دوماً عرضة للمخالفة ممن امتلك قوة حماية هذه المجاوزة، خاصة أن ليس ثمة جهاز رسمي تنفيذي يكفل لهذه العادات الصون والحماية حال المخالفة.

ثانياً: المجتمع الإنساني بعد نزول الإسلام

نزل الإسلام على المصطفى المختار، محمد بن عبد الله ﷺ، باعتباره رسولاً ونبيّاً للعالم أجمع، هداية للخلق ورحمة للعالمين، ورسالة خاتمة أتم الله بها كلمته إلى البشر، ضمنها مفاتيح الخير

وسبل الخلاص، وأودع بها سر الحياة، فتعرف فيها الإنسان على غاية وجوده كما تعرف على مسيرته وجهته، وتعينت رسالته في الدنيا، فصار لحياته قيمة ومعنى، ولعيشه طعمًا ومذاقًا، واستقر وجدان الإنسان على الوجهة الربانية، فلا ملجأ ولا منجى في هذه الحياة من الله إلا إليه.

نزل الإسلام، فكرة شاملة ومنهجاً كلياً، متأسلاً على عدد من المفاهيم الأساسية، مثلت محاور الارتكاز لكافة مفاهيم المعارف التي تبلورت وثمرت في ظل هذه المنظومة الفكرية الكلية، وصابغة الحياة الإسلامية بهداها . فالإسلام يقوم من الناحية الفلسفية على أصليْن اثْنَيْن، الأول مفهوم الربانية من جهات الغاية (الوجهة) والمصدر (المنهج)، والثاني مفهوم الإنسانية من جهات الحرية في إطار العبودية لله والمساواة والعدل^(١).

أ - الربانية :

أما المعنى بالربانية بحسبها الغاية والوجهة، أن الإسلام في هدايته لحياة البشر جميعاً إنما يجعل غايتهم النهائية وهدفهم البعيد، حسن الصلة بالله تبارك

(١) انظر الشيخ الدكتور/ يوسف القرضاوى - الخصائص العامة للإسلام - مكتبة وبة - ١٣٦٧هـ - ١٩٧٧م - ص ٥ وما بعدها .

وتعالى ، والحصول على مرضاته ، باعتبار هذه غايات البشر ووجهتهم ومنتهى سعيهم وكدهم ، ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [الانشقاق: ٦٤] ، ﴿وَأَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾ [النجم: ٤٢] . فإذا كان للإسلام بحسبه ديناً ودنيا غايات وأهداف إنسانية واجتماعية عظيمة ، فإنها لا تعدو في حقيقتها أن تكون خادمة للهدف الأسمى الأجل ، وهو حسن رضا الله وحسن مثوبته . فالإسلام أتى بما لم يأت به دين من قبل ، في تنظيم لحياة الناس ، والسعى في الأرض ومناكبها ، والاستمتاع بطيبات الحياة ، ولكنه فيما انتظم لم يكن سوى موجهاً مرشداً للإنسان ، وهو بصدد ممارسته لشؤونه الحياتية ، كي ينضبط حاله ؛ عبداً مخلصاً لله ، ساعياً لمرضاته وحده دون سواه ، ومن هنا كان التوحيد جوهر الإسلام وروحه ، والتوحيد هو أن يعلم الإنسان ألا إله له إلا الله المتفرد بالعبودية والاستعانة ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٤] ، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥٦) مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ

وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا (٥٧) إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٦-٥٨] . وأن الحكمة من خلق الإنسان ، أن يكون الإنسان لله المتعال ، بمعرفته وعبادته وأداء أمانته على الأرض^(١) .

وأما ربانية المصدر والمنهج فالمعني بها ، المنهج الذي خطه الإسلام وصولاً إلى غاياته المرسومة وأهدافه المعنية ، وهو منهج رباني خالص ، لكون مصدره وحي الله تعالى المنزل على خاتم رسله محمد ﷺ . هذا المنهج لم يكن نتيجة إرادة فرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو شعب ، وإنما هو نتيجة إرادة الله الواحد الخالق ، وفي هذا المنهج مكانة سامية للرسول الكريم ﷺ فهو الداعى إليه ، المبين للناس ما اشتبه عليهم من أمره ، ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (١) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ (٢) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ١-٤] دور مأمور به من لدن الحكيم الخبير المحيط بالجميع القادر عليهم ، ليتعين دور الرسول من هذه الوجهة المنهجية في وظيفة مزدوجة ، الأولى: التلقى والحفظ ﴿سَنُقَرِّئك فَلَا تَنْسَى﴾

(١) د/ يوسف القرضاوى - المرجع السابق - ص ٧ وما بعدها .

والمبادئ والأحكام الأصلية التي انتظم بها الله مسيرة القافلة البشرية والتي على هداها يبتنى الأفراد والجماعات علاقاتهم.

وأهم ما يميز المنظومة الإسلامية من هذه الوجهة الربانية، أن الحاكمية إنما هي لله تعالى ، فلا مشرع سواه، فهو الأمر الناهي، المحلل المحرم ، المكلف الملزم، وذاك بمقتضى ربوبيته وألوهيته وملكه لخلق أجمعين ، وإن التشريع حق مطلق له ، فليس لسواه حق في هذا الشأن سوى ما أذن هو تعالى فيه مما ليس به نص ملزم، وهذا هو عمل المجتهد، وعليه فالمجتهد ليس مشرعاً أو حاكماً ، وإنما هو مستنبط لحكم الله تعالى غير المصرح به، على ما سوف يأتي لاحقاً.

ب - الإنسانية:

وأما المعنى بإنسانية رسالة الإسلام بحسبها أحد المفاهيم الأساسية التي يؤصل عليها الإسلام منظومته الفكرية والفلسفية ، إن الإسلام في ربانيته الغائية، إنساني المقصد، فالله تعالى كرم الإنسان وجعله في الأرض خليفة، وسخر له ما في السماوات والأرض،

[الأعلى: ٦]، والثانية: التبليغ والدعوة ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧]. ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

ولعل ما يميز الإسلام من وجهته المنهجية ، أنه المنظومة الوحيدة في العالم أجمع الذي يرتد في كل مصادره إلى كلام الله المحفوظ دون حرف أو مبادلة، غير المخلوط بأوهام البشر وأغلاطهم ، إذ قد تعهد الله تعالى بكفالة حفظه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]. وصدق وعده ، فقد صان كافة مصادر هذه المنظومة الربانية المستقاة من القرآن الكريم والمبينة بسنة الرسول الكريم . وتمثل هذه المصادر التي تشكل المنهج الرباني، في عقيدة التوحيد، وشعائر التعبد لله التي رسم سبحانه صورها والآداب الأخلاقية التي أرسى أصولها ووضع أسسها، إضافة إلى التشريعات الإسلامية الضابطة للحياة الفردية والأسرية والاجتماعية والدولية^(١) . والمعنى بهذا. التشريعات تلك الأسس

(١) د/ يوسف القرضاوي - المرجع السابق، ص ٣٣ وما بعدها .

بغية تحقيق سعادته في الدنيا وفوزه بالنعيم المقيم في الآخرة . وسبحانه في هذا وهب الإنسان عقلاً ومنحه قدرة ، ليفكر بالأول والثاني يرجح وينفذ ، وهذا كله بأمر الله تعالى ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٢٠] ، فالإنسان مقصود برسالة الإسلام ، خلقه الله في أحسن تقويم ، وخلق روحه من نفخة روح الله تعالى وسخر الأكوان لخدمته ، ولهذا كله يسر الله له سبل العيش ، وحل له متع الدنيا ، وشرع له من الأحكام الموجبات والمحرمات نأياً به عن التردّي فيما يضر^(١) ، وفي هذا التوجه الإنساني ، أقام الإسلام أسسه على عدد من المفاهيم الأساسية التي صارت منذئذ صبغة المنظومة الإسلامية ومميزتها عن غيرها من المنظومات ، وهذه المفاهيم هي الحرية في إطار العبودية لله وحده ، والمساواة والعدل .

١- الحرية:

إن الله تعالى وقد أكمل كلمته بالرسالة المحمدية ، أكمل للإنسان حريته ، بتحريره من كل ما يكبله من قيود العبودية وآثام الخطيئة تلك التي كانت تكبله من قبل ، وظلت من بعد

نزول الإسلام ، تثقل كاهل الأفراد بالنظم غير الإسلامية . وما من شك في أن المنظومة الفكرية الإسلامية ، قد أقامت مفاهيمها على أصل من حرية الإنسان ، حتى أن الله تعالى قد خلق للإنسان وحده ، دون غيره من باقى مخلوقاته ، العقل والارادة والاختيار ، جاعلاً فطرته تكمن في حقه في الاختيار ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢] .

وليس بأدل على ذلك مما أبانه القرآن في قصة آدم عليه السلام وزوجه ، فإنه نهاهما عن الأكل من إحدى شجيرات الجنة ، ومنحهما قدرة على الاختيار بين الأكل والامتناع عنه ، وإذ اختارا معصية الله وأكلا من الشجرة ، وقع عليهما عقاب الله تعالى فأخرجهما من الجنة مع قوله تعالى : ﴿فَأَمَّا يَا آدَمُ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ رِيبَ الْإِصْبَاحِ لِمَتْلَأَتْ وَهُوَ فِيهَا مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ أَتَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ لِيَكُونَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٨] ، وما هذا التعبير باتباع الهدى أو الإعراس عنه إلا تأكيداً على الحق في الاختيار ، أي الحرية التي

(٢) د/ يوسف القرضاوي ص ٥٣ وما بعدها .

فطر الإنسان عليها^(١) . أي أن الله تعالى ، لم يشأ إلا أن يجعل الحرية والحق في الاختيار ، قريناً للإنسان بمقتضى حاله من عقل قادر على التمييز والاختيار، هذه الحرية هي موضع الحساب ومساءلة الله عباده في الآخرة، فمن شاء آمن ومن شاء كفر . فإذا كان الله يخير الإنسان في شأن جلل كالإيمان به ، فليس ذاك بأدل على منحه حرية كاملة في شأن حياته .

بيد أن الإسلام بحسبه رسالة خلاص للإنسان، يأبى إلا أن يكمل تحرير الإنسان، مما علق به من عبودية عبر تاريخه البشري ، فيؤكد تحريره من غواية أنانيته وعبودية غرائزه وشهواته واستسلامه لمطالبه المادية ورغباته الشخصية، وذلك بأن ضبط حريته وحقه في الاختيار ، بضابط البعد الرباني ، فبالإيمان بالله واليوم الآخر وهو طريق الربانية ، لمن شاء الفلاح في الآخرة ، يقف الإنسان موقف الموازنة بين رغبات نفسه ومتطلبات دينه : وبين ما تدفعه إليه شهواته وما يأمر به دينه ، موازنة دقيقة تخلع عنه نير العبودية

للهوى، وترتقى به إلى أفق الإنسانية المتحررة من الغرائز الحيوانية، والإسلام له ، في هذا كله، هادٍ ومنيرٌ إلى درب الطريق المستقيم^(٢) ، ومن جانب آخر ، يحرر الإسلام الإنسان من عبودية غيره من البشر، إذ من أشد صور العبودية وأبعدها خطراً خضوع الإنسان للإنسان، الذي يحل له ما يشاء ويحرم عليه ما يشاء، ويأمره بما يريد وينهاه عما يريد، إذ بالفهم الرباني ينفذ الإنسان عن نفسه هذا النهج البشري الخاضع فيه لإنسان غيره، ويرتد إلى باريه ، رب الناس وخالق الأكوان، الذى له وحده - بحكم خلقه ومقتضى ربوبيته - الأمر والنهى والتحليل والتحرير.

وبهذا تحرر الإنسان من صورتين من العبودية عانى منهما: أولاهما: العبودية للبشر والتي تمثلت في صورتين الأولى: الانصياع الاستعبدى للحاكم الذي يفرض رأيه إما بحسبه حكم من لدن إله أعلى أو بحسبه هو ذاته إلهاً ، أو دون تمحل بالآلهة، وإنما من وجهة كونه الحاكم المالك يأمر فيطاع، وينهى

(١) د/ محمد سليم العوا - المرجع السابق - ص ٢٢٢ وما بعدها.
(٢) د/ يوسف القرضاوى - المرجع السابق - ص ١٦ وما بعدها.

عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴿١٦٤﴾
[الأنعام: ١٦٤]، ومعصية آدم قرر الله
تعالى برحمته غفرانها ، ﴿وَعَصَى
ءَادَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ (١٢١) ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ
فَقَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى ﴿١٢٢﴾ [طه:
١٢١، ١٢٢].

وبذلك تحرر الإنسان في إطاره
المعنوي من عبودية غيره من البشر كما
تحرر من عبودية الآثام التي كانت تثقل
كاهله بذنب لم يقترفه، وبجيا حياته
للتكفير عنها ويقدم عمره فداء لها.
إضافة إلى تحرره في إطاره المادى من
متطلبات غرائزه وشهواته.

وعليه ، وإذ تأصلت الفكرة
الإسلامية على هدي من مفهوم هذه
الحرية، فقد تعينت هذه المنظومة
الفكرية، أصلح النظم إطلاقاً مقاومة
لكافة صور الاستبداد السلطوي، حتى
أن الأمر صيغ في التصور الإسلامي، أن
طاعة السلطة إنما تتوقف على طاعتها
هي لله بداية، فلا طاعة لمخلوق في
معصية الخالق ، على ما سيرد لاحقاً .
وعليه، فكان الإسلام محرراً للإنسان

فينصاع له. والصورة الأخرى الشهيرة
هي التي سادت زمناً طويلاً في
المجتمعات التي حكمتها الأديان
السماوية اليهودية والمسيحية حيث ملك
الربان والأجبار وحدهم سلطة التشريع
أمراً ونهيًا ، مزاحمين الألوهية في
سلطانها، دون أن يكون لأحد حق
الاعتراض أو المراجعة، ﴿اتَّخَذُوا
أَخْبَارَهُمْ وَرَبَّانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ
وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا
لِيُعْبَدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١] .

وبهذا حرر الإسلام الإنسان من
ريقة استعباد غيره له^(١) . وثانيتها:
حرر الإسلام الإنسان من وصمة التلوث
بالخطيئة ، تلك الفكرة التي زعمت أن
الإنسان يولد وارثاً خطيئة آدم الأولى
وهي الأكل من الشجرة المحرمة، غير
ناج منها إلا بالكفارة والفداء ، إذ قرر
أن كل إنسان يولد على الفطرة غير
ملوث بأي خطيئة أو مثقل بذنب،
فالإنسان مسؤول عن نفسه، ولا يحمل
وزر غيره ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا

(٢) د/ يوسف القرضاوى - المرجع السابق - ص ٥١ ، ٥٢ .

(٣) سورة الأنعام: ١٦٤ .

(٤) سورة ملة: ١٢١ ، ١٢٢ .

(١) سورة الحجرات: ١٣ .

من مظاهر الاستعباد هذه التي عرفها مساره البشري، ولكنه لم يكن التحرير المتفلس من كل ضابط أو قيد، وإنما هي الحرية المنضبطة بحدود مفهوم الرابانية، وذلك لمن شاء الفلاح في الدنيا والآخرة، فينفذ الإنسان عن نفسه كافة مظاهر الاستعباد لينطلق حرّاً في رحاب مشيئة خالق غير عابئ سوى برضاء المولى عز وجل.

٢- المساواة:

لعل من أهم المبادئ التي انطوت عليها المنظومة الفكرية الإسلامية، ما استحدثته خاصاً بمفهوم المساواة، فهذا المفهوم على هذه الهيئة وبهذه الكيفية، لم يكن فقط مفهوماً صارخاً في ظل ظروف عصره الذي نزل فيه وتقرر، وإنما هو - وإلى الآن - ما زال مفهوماً صارخاً مقارنة بكل النظم الفكرية التي عرفت البشرية، فهذا المفهوم في النظر الإسلامي يتأصل على احترام الإسلام للإنسان من حيث هو إنسان، لا من أي حيشة أخرى، فلا تفرقة بين إنسان، وآخر، نزولاً على أي عنصر من عناصر التمييز، أكان للانتساب لقوم أو قبيلة أو

لون أو جنس أو طبقة، فالله تعالى يخاطب الناس جميعاً ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]، ويؤكد رسوله الكريم هذا المعنى تفصيلاً في خطبة الوداع قائلاً: «يأيها الناس إن ربكم واحد وأباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى، إن أكرمكم عند الله أتقاكم»^(١)، وذلك لأن «الناس بنو آدم، وآدم خلق من تراب»^(٢).

وبهذا تسقط كل اعتبارات الفرق بين العباد، فالبلاد جميعها أرض الله، والبشر جميعهم عيال الله وعباده، ليس لأحدهم قيمة إنسانية تعلو قيمة الآخر، فهي قيمة إنسانية واحدة للجميع، الحاكم إنسان والمحكوم إنسان، رب العمل إنسان والعامل إنسان، الغني إنسان والفقير إنسان، الرجل إنسان والمرأة إنسان، الكل سواسية من الوجهة الإنسانية، فتعامل الإسلام في منطلقاته

(١) رواه البيهقي من حديث جابر.

(٢) حديث رسول الله، رواه أبو داود والترمذي وحسنه البيهقي.

فالجميع إخوة متساوون ، قد يمنح الله أحدهم تفوقاً بشرياً على آخر في أحد مجالات الحياة أو بعضها، دون أن يكون له فضل في هذه المفاضلة، وإنما مرده مشيئته تعالى، فإذا كان الله هو المعتبر في هذه المفاضلة فلا وجه للإنسان لأن يستعلى على أخيه وهو ليس سبب هذه المفاضلة .

وتؤكد عظمة التصور الإسلامي لمفهوم المساواة، إن قارناه بباقي التصورات الوضعية، فالمساواة في هذه الأخيرة ظهرت أول ما ظهرت في «إعلان الحقوق الفرنسي» الصادر عام ١٧٨٩ إثر الثورة الفرنسية ، وقصد أن جميع الأفراد متساوون في الحقوق والحريات والتكليفات والواجبات العامة، لا تمييز بينهم بسبب جنس أو أصل أو لغة أو عقيدة، أي أن المعني به المساواة القانونية لا المساواة الفعلية ، والفرق بين هذين النوعين من المساواة كبير، فالمساواة القانونية تفيد خضوع جميع الأفراد المتماثلين في الظروف لذات القواعد التي تحد الحريات والحقوق العامة، حال كون المساواة الفعلية إنما

الفكرية مع الجميع من هذه الوجهة الإنسانية ، دون اعتبار لعناصر التقدير الأخرى المصاحبة بل إن «التقوى» ذاتها التي جعلها الرسول عنصر تمييز لإنسان على آخر، حيث تتعين ضابط تفاضل بين الناس، لا تأثير لها على التطبيق البشري لمفهوم المساواة الإسلامي في حياة الناس، ذلك أن محل التفاضل على هذا النحو هو الآخرة وليس الحياة الدنيا، أمام الله لا بين الناس^(١). ولهذا أثره من الناحية القانونية كما سوف يتبدى لاحقاً.

وتبدى عظمة الإسلام من هذه الوجهة في خصوص مفهوم المساواة - وكيف لا وهو دين الله الخاتم خلاص البشرية ؟ في أن تقريره لمبدأ المساواة، تأكد من وجهة كونه حقيقة إنسانية اجتماعية بالأساس قبل أن تكون مبدأ قانونياً . فالإسلام هبة الله للبشرية ، أبى إلا أن يتناظر الناس فيما بينهم - حتى قبل أن يدخلوا في تعاملات مباشرة على أساس التساوى في القيمة ، فلا يعتقد أحد علوه على آخر ولا يتصور أحد أفضليته على الآخر،

(١) د/ محمد سليم العوا - المرجع السابق - ص ٢٤٣ .

(٢) المرجع السابق - ص ٢٣٩ .

تعني انطباق كافة القواعد على كافة الأفراد مهما تباينت ظروف المتواجدين بها، وأياً ما يكون مدى اختلاف هذه الظروف^(١). وهذا ما حاول الإسلام تحقيقه، عند صياغة تصوره لمفهوم المساواة، إذ كان يستهدف خلق حال اجتماعي يتأسس على أصل من المساواة الفعلية بين جميع الأفراد، وهو ما انعكس على العبادات، ففي الصلاة والحج يتجاوز الجميع دون أدنى فرقة بين كريم أصل مهيب مقام ورفيق حال، وفي الزكاة لن يكتمل للغني دينه إن لم يقيم بأداء جزء من ماله إلى الفقير المعوز، وهكذا يمضي الإسلام قدماً في اتجاه تكريس المساواة الفعلية بين جميع أعضاء المجتمع.

وليس هذا بغريب عن الإسلام، الذي هو كلمة الله المكتملة العليا، فمن هذه الوجهة المستعلية، نظر سبحانه وتعالى إلى كافة القيم والمبادئ والأفكار التي يؤصل عليها دينه الخفيف، فللإسلام نظرة مفارقة مستعلية على البشر، تتعامل معهم من فوقهم، ليقفوا أمامها سواسية متساوين، خلاف حال

النظم الوضعية التي صيغت من قبل البشر، القاصرين العاجزين، مهما بلغ شأوهم الفكري، عن البلوغ بالفكرة إلى منتهى نضجها وحيادها، الأمر الذي أصبح معه مفهوم المساواة بهذه النظم الوضعية غير قادر على تخطي سقف الترتيبات القانونية إلى رحابة الأوضاع الاجتماعية كاملة، القانوني منها وغير القانوني^(٢) ومما يبرر نجاح المنظومة الفكرية الإسلامية في غرس مفهوم المساواة على هذا النحو من الشمول والعمق، على كافة مستويات الفعل الإنساني، أنها لا تستند في حقيقة كنهها على مجرد الدعوة لإقامة المعوج الظاهر في المعادلة الاجتماعية، وإنما هي لبنة من لبنات بناء فكري متكامل يشاد على أصل من نهج عقدي يقوم بإعادة بناء المعادلة الاجتماعية بناء كاملاً. مهيباً لها صبغ الاتزان، فلا يخاطب الأفراد من الزاوية القانونية فقط، وإنما يخاطبهم من كافة زوايا ظاهرة الاجتماع البشري، فضلاً عن جانب المعتقد العقدي الذي يتعامل مع ضمائر الأفراد في علاقة مباشرة بينهم وبين بارائهم الذي يدينون

(١) وليس أكثر دلالة على ذلك من حال بجمعات الدول الملقية بالعالم الغربي، التي ما زالت تعاني من مظاهر تمييز عنصري واضح يلتقي بظله على أوضاعها الداخلية، رغم ابتناء نظمها القانونية على النفي الكامل لهذه الظاهرة، ورغم الجهود التشريعية المبذولة في هذا السياق.

له بالانصياع والخضوع .

وقد ترتب على تبلور مفهوم المساواة في الإسلام على هذا النحو المذكور ، أن تبدلت أحوال العرب جذرياً خلال وقت قصير، فمن بعد وضع جمعي يقوم على العصية القبلية والتفاخر بالأنساب وأحوال المقامات ، غدت التسوية بين أوضاع العرب المسلمين جميعاً هي الأصل الحاكم للحال العام لهم ، فرسول الله ﷺ ، زجر صحابته عن محاولتهم الشفاعة في امرأة سرقحت حتى لا يقام عليها الحد . قائلاً : «وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقحت لقطعت يدها»^(١) ، ولم يكن الصحابة أقل تمسكاً بتطبيق مفهوم المساواة من رسولهم الكريم ، فهناك واقعة عمر بن الخطاب خليفة المسلمين مع جبلة بن الأيهم لا تقل دلالة عما ذكر قبل . إذ قد شكّا أعرابي إلى عمر لطم جبلة له دون حق ، أبى عمر إلا أن يقتص الأعرابي لحقه من جبلة أو يصفح عنه ويعفو، وإذ عز على الأمير الغساني أن يفعل ذلك ، وكيف يتأتى وهو ملك والأعرابي من السوق ، رغم تعليل عمر

بأن الإسلام قد سوى بينهما ، ليرفض الأمير هذا الأمر ويخرج من المدينة هارباً مرتدّاً عن الإسلام ، ولم يبال عمر ولا الصحابة بهذه النتيجة التي أفضت إلى ارتداد رجل عن دينه ، بحسبان هذا أهون من التهاون في تطبيقه مبدأ عظيمًا من مبادئ الإسلام الارتكازية ، فحسارة فرد لا تقاس بخسارة مبدأ^(٢) .

ومما يجدر ملاحظته ، من هذه النوازل المسجلة، أن من تمسك بإعمال مبدأ المساواة على النحو المقرر بالإسلام، لم يكن العامة فقط، بل ولادة الأمور ذاتهم، ما يفيد في دلالاته، أن التفاعل مع هذه المفهوم لم يكن فقط على مستوى المسؤولية القانونية وما قد يجره من مسؤولية سياسية، وإنما التفاعل كان بالأساس على المستوى الإنمائي العقدي، بحسبان ما في عدم الانصياع لإعمال مفهوم المساواة بكافة مفردات عناصره ، من جر لمسؤولية دينية لها آثارها المترتبة من إغضاب الخالق مصدر الشرعية لهذا النظام من الوجهة السياسية، ومرجع التشريع من الوجهة القانونية ، بكل آثاره من عواقب عند الحساب في

(١) د/ محمد سليم العوا - المرجع السابق - ص ٢٤٤ .

(٢) د/ يوسف القرضاوي - المرجع السابق - ص ٩١ ، ٩٢ .

استقام، وعدل الشيء أي أقامه وسوّاه ،
يقال: عدل فلاناً بفلان، أي سوى
بينهما، والعدل هو من يوازن بين
شيئين^(١).

أما في الاصطلاح الإسلامي
فالمقصود بمادة عدل القصد في الأمور
والتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط ،
ويعني الفقهاء بالعدل من تكون حسناته
غالبة على سيئاته، وهو ذو المروءة غير
المتهم، والعدل خلاف الجور والظلم،
والظلم في الشرع هو التعدي عن الحق
إلى الباطل^(٢) . ما يفيد معه ، أن العدل
هو الاستقامة في الأمر وعدم الخيد عن
جادة الحق، ومن هذه الزاوية ، كانت
مقاربة الإسلام لهذا المفهوم، أو أقام
أسسه على هدي من كون العدل حقيقة
إنسانية متعينة الوجود ابتداء والحفظ
والصون بقاء ، حتى ينصلح للجماعة
حالتها ويستقيم للفرد عيشه ويستقر
للسلطة السياسية الحاكمة أمرها ، لذا
كان العدل موجباً للمساواة بين الأفراد
جميعاً، وكان أصلاً للأخوة الإنسانية ،
ومرجعاً في صون دماء البشر وأعراضهم
وأموالهم وعقولهم، فالعدل في الإسلام

الآخرة ، وهذا بالطبع فضلاً عن
المسؤولية السياسية ، ممثلة في جواز
الخروج عن ولي الأمر حالئذ، لكون
واجب طاعته إنما هو موقوف ابتداء
وبقاء، على طاعته هو لأمر الله تعالى
وأمر رسوله الكريم ﷺ.

٣- العدل:

والحديث عن العدل بوصفه مفهوماً
تأصلت عليه المنظومة الفكرية الإسلامية
من وجهتها الإنسانية، إنما يتطلب
التعامل مع هذا المفهوم، على مستويين،
أولهما: المستوى البسيط الخاص
بالمدلولين اللفظي والاصطلاحي لهذا
المفهوم وطريقة تعاطي المنظومة الفكرية
الإسلامية له، وثانيهما: المستوى
المركب لهذا المفهوم، من جهة ابتناء
العلاقات الفردية والجمعية والرسمية،
على هدي من كينونة العدالة أصل
شرعة وأساس شرعية لصحة هذه
العلاقات .

فأما عن المستوى البسيط لمفهوم
العدل، فالمعنى لغة بهذه اللفظة مال
وحاد ورجع (كما في عدل عن الطريق
أي رجعه) ، وعدل في الأمر أي

(١) للمعجم الوسيط - الجزء الثاني - مجمع اللغة العربية - طبعة ١٣٨١ - ١٩٦١ - ص ٥٩٤ - مادة : عدل .

(٢) الموسوعة الفقهية - الجزء الثلاثون - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت - ص ٥ .

هدف إنساني سام، غايته صالح البشر جميعاً في المعاش والمعاد ، لا صالح طبقة دون أخرى ولا شعب دون آخر، ولا صالح قيمة مادية دون باقى القيم الأخلاقية والعصبية، وهو غاية دنيوية كما هو غاية أخروية^(١).

ومن هذا المنطلق بلغت العدالة شأنًا في الإسلام لم تبلغه في غيره من الشرائع والنظم الأخرى في القديم أو الحديث ، الأمر الذي يظهره التوكيد الإسلامي عليه مراراً وتكراراً ، بآيات الله المفصلات ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [النحل: ٩٠]، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]، والذي يثير الإعجاب، أن الإسلام لم يستلزم العدل أمراً به في الشأن الداخلي بين المؤمنين بعضهم بعضاً فقط ، بل استوجبه في كافة العلاقات الإنسانية ، وما يداخلها من علاقات بين المؤمنين وأعدائهم ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا

اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨]، ليرتقى الإسلام في تعامله مع العدل إلى أعلى مدارج الإنسانية، فيستلزمه ليس فقط في الحكم والفعل وهي الأمور المؤثرات، وإنما استلزمه ، فضلاً ، في القول ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَيَعْهَدُ اللَّهُ أَوْفُوا ذِكْرَكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٢].

ومما يدل على سمو مكانة العدل في المنظومة الإسلامية ، بحسبه أصلاً وركيزة تبتنى عليه دعائمها، أن الله تعالى أوجب فرض العدل على الناس ولو بالقوة ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ﴾ [الحديد: ٢٥]، وفي هذا قال ابن تيمية: المقصود بإرسال الرسل وإنزال الكتب، أن يقوم الناس بالقسط والعدل في حقوق الله وحقوق خلقه، فمن عدل عن الكتاب قوم بالحديد^(٢). ليغدو مفهوم العدل من وجهة دلالة اللفظية والاصطلاحية كلا تتأصل عليه الحياة الإسلامية، فالإمام في

(١) شريعة الإسلام ، خلودها وصالحها للتطبيق في كل زمان ومكان - يوسف القرضاوى - المكتب الإسلامي - الطبعة الثالثة - ١٩٨٣ - ص ٢٠.

(٢) محمد سليم العوا - المرجع السابق - ص ٢١٥ ، ٢١٦ .

الصلاة اشترط البعض فيه العدل، وعامل الزكاة اتفق الفقهاء على وجوب عدله ، ووليّ النكاح ذهب البعض إلى اشتراط عدله، وكذا الوصي، حال اتفق الفقه على وجوب عدل ناظر الوقف وولي المحجور عليه ، وذهب غالب الفقه إلى تعيين تحقق العدل في متولي الولاية العامة والقضاة والمحكمين ، وكذا في الشهود، واتفقوا على اشتراط عدالة راوي حديث رسول الله ﷺ ، كما اتفقوا على وجوب العدل في الحكم لقوله تعالى ﴿وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩] ، واتفق الفقهاء على وجوب العدل بين الزوجات والعدل بين الأولاد^(١).

إذا كان العدل هو عدم الظلم والجور في مدلوله المعاكس، فقد حرم الظلم إطلاقاً لقوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا (١٦٨) إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ [النساء: ١٦٨، ١٦٩]، وهو الأمر الذي تلقفه الفكر الإسلامي وعالجه، بحسب عدم الظلم وعدم الجور وعدم العدوان ، إنما

هي من مكملات مفهوم العدل الذي ابتني عليه النظام الفكري والتشريعي للإسلام، فذهب الفقهاء إلى لزوم القضاء على الزوج إذا جار على إحدى زوجاته فلم يقسم لها أو قسم لإحداهن ما يزيد عن قسم للأخريات، ورتبوا حال قيام الحاكم بفرض مال ظلمًا لا شبهة فيه على الناس، جواز عصيانه بعدم دفع هذا المفروض، ولا يعتبر امتناعهم حائلًا بغيًا، وذهب الفقه إلى اعتبار من قتل ظلمًا شهيدًا، واختلفوا فيما إذا كان ليعد شهيدًا في الدنيا والآخرة أم في الآخرة فقط فيجب غسله والصلاة عليه ، وقضوا بجواز دعاء المظلوم على الظالم بقدر ما يوجه ألم ظلمه^(٢).

ولهذا جميعه دلالاته في إفادة اعتناء الإسلام بمفهوم العدل على مستوى مدلوليه اللفظي والاصطلاحي ، فما من شاردة أو واردة قاربت أو مست هذا المفهوم أو أحد مقتضياته أو موجباته ، إلا وانصب علاج الإسلام لها لإقامة مفهوم العدل على جادة الصواب.

بيد أن مقارنة الإسلام لمفهوم العدالة، لم يكن ليقصر على ظاهرة

(١) انظر: الموسوعة الفقهية - المرجع السابق - ص ٥ وما بعدها على تفضيل في مادة عدل .

(٢) انظر الموسوعة الفقهية - المرجع السابق - الجزء التاسع والعشرون ص ١٧٠ وما بعدها على التفصيل في مادة ظلم .

المدلول اللفظي أو الاصطلاحي لهذا المفهوم ، وإنما تأصل تصوره الفرضي لنموذج العلاقة بين الفرد والحكم وبين كل منهما والنظام السياسي الحاكم على هدي من العدل، أي على أساس اتزان دقيق بين صالح كل منهما، فلم يتحول صالح أي من هذه القوى على صالح القوى الأخرى، فالمشاهد في النظم الوضعية الليبرالية منذ قيام الثورة الفرنسية، تأصلها على محاباة الفرد على حساب الجماعة والدولة، إذ ثمة إسراف شديد في حجم ما هو ممنوح للأفراد من حقوق لا يكاد يحدها ولا يقيدتها قيد، إلا النذر اليسير وفي أحوال ضيقة، مما ضخم حقوق الفرد وأطغاهها على حساب حقوق الجماعة وصوالح الدولة، فإذا اعتبرنا ما قد يتمتع به بعض من الأفراد من نفوذ سياسي ومالي، اتضحت الصورة جلية في الظلم المحيق انتهاء بكافة أفراد المجتمع ممن لا يحوزون نفوذاً كاملاً ، فضلاً عن مؤسسات الدولة ذاتها، وهو حال الغلبة الغالبة من المجتمعات الشرقية . وكذا الناظر في حال النظم الاشتراكية التي ابنت عليها بعض الدول أصولها ، إذ سحق الفرد في مواجهة المجتمع ، حيث ضغط الأخير

بقوة على أحوال الفرد، حتى كادت حقوقه أن تنفد، فلا ملكية خاصة، ولا حق في التنقل والتعاقد أو حتى اختيار العمل، ولا حق في إبداء الرأي أو التعبير، ولا حرية في الاجتماع، وهذا كله كساد أن يفضى إلى ذبول الفرد وانكماشه، وإلى صداد قدراته وإمكاناته، مما أضعف المجتمع ذاته، حتى هوت هذه المجتمعات على النحو المؤثر الذي شهدته نهايات القرن العشرين. حال تباين الوضع في المنظومة الإسلامية، ابتنت العلاقات داخل المجتمع بين قواه الثلاث، ابتناء متوازناً، دون تفريط أو إفراط في حقوق أيها، بل إن فلسفة الحق ذاتها في هذه المنظومة، لم تقم على أصل الحق المطلق للفرد كما في النظم الليبرالية، ولا الحق المطلق للجماعة - ممثلة سياسياً في الدولة - كما في النظم الاشتراكية ، وإنما تأصل مفهوم الحق بحسبه حقاً مقيداً ، أي أنه كما يمنح صاحبه سلطات ، فإنه يفرض عليه التزامات، تتمثل في عدم المساس بحقوق الآخرين أولاً ، وفي استخدام الحق على النحو المقرر له وفي الحدود المحيز داخلها دون تجاوز ، ثانياً، وفي ممارسة الحق على النحو المحقق للأهداف الجمعية المرسومة المبتغاة منه

ثالثاً، الأمر الذي غدا معه الحق في التصور الإسلامي حقاً منضبطاً ابتداء بعدد من الأطر ، وذاك لصالح الآخرين، هذا إضافة إلى أن لكل حق في الإسلام غاية عامة، خلاف الغاية المخصصة لصاحبه ، هذه الغاية العامة هي تحقيق الصالح العام للمجتمع بأسره بكافة قواه الفاعلة، وعليه فالفرد وهو يمارس ما يتقرر له من حق ، عليه أن تستوي ممارسته على النحو الذي يشيع الهدف العام المرسوم في هذا الشأن، أي أنه فضلاً عما يحصله من صالح مخصوص، عليه مراعاة صالح الجماعة، وكذا صالح السلطة السياسية الحاكمة، وكذا الدولة أو الجماعة وهي تمارس ما لها من حقوق عليها مراعاة صالح باقي القوى الفاعلة داخل المجتمع، فلا تفتت على حقوق الأفراد، ولعل من أبرز أمثلة هذا حق الملكية الخاصة، فهذا الحق ليس مطلقاً كما في النظم الليبرالية، وليس محظوراً إطلاقاً كما في النظم الاشتراكية ، وإنما هو مكفول للأفراد بقيود مقررّة لصالح المجتمع أشمل ، فثمة قيود على طرق التملك، وثمة قيود على طرق تنمية الملك، وقيود على الإنفاق والاستهلاك، وقيود على عمليات

التبادل التي تتم بواسطة المال والبضائع، إضافة إلى قيود أخلاقية تتأصل على مفهوم الربانية آنف البيان، وهذا كله بهدف إشاعة العدل بين الناس، والتكافل والتراحم داخل الجماعة، واستقرار الأوضاع لدى السلطة السياسية الحاكمة، كذلك من أمثلة ما تقدم حق السلطة السياسية في الحكم، فقد عرف الإسلام قبل أن تعرف البشرية جمعاء مفهوم شرعية الحكم، ومن ثم تم تقييد هذا الحق بأصل شرعته، ففي المنظور الإسلامي، الحاكم هو المفوض من قبل الله تعالى كي يسوس الجماعة على هدي من شرع الله وسنة رسوله ، حيث تغدو الشريعة الإسلامية مرجعه فيما يسوسه من أحكام ونظم، وله على الجماعة والأفراد واجب الطاعة، طالما التزم هو طاعة الله وأمر رسوله الكريم ، أي أن طاعة الله ورسوله هي أصل شرعية وجوده على سدة الحكم، وما دام التزم حدود شرعية وجوده، وقيد نفسه بما أمر به الله ورسوله ، دام له سلطان حكمه، وإلا وجب على الجماعة عصيانه فيما يأمر به مما يجاوز طاعة الله ورسوله . وبهذا يكون الإسلام قد وضع اللبنة الأساسية

مفهوما الربانية والإنسانية، الربانية بتوكيد البعد الإلهي للحياة الدنيا وبتعيين الآخرة هدفاً وغاية نهائية لهذه الحياة، والإنسانية بإقامة الحياة الدنيا على عمد من أصلح الأنساق القيمية التي تبلغ بها الجماعات منتهى الصلاح في الدنيا وفق ما يمكنها من الفلاح في الآخرة ، لذا كان علي الجماعات التي تترضى الإسلام ديناً ، أن تهئ حياتها على أسس مقتضى المنظومة الفكرية والفلسفية للإسلام، وإن كان النظام القانوني لأي جماعة بشرية، من ضرورات حياتها، فقد كان لزماً على المجتمعات البشرية الإسلامية، أن تبني نظامها التشريعي على أصل من المنظومة الفكرية الإسلامية، وهي بصدد ضبط مجمل أوجه حياتها على أصل هذه المنظومة الفكرية .

أولاً: المشروعية :

ولعل أول وأبرز ما يلفت النظر إليه، ونحن بخصوص بيان أصول النظام التشريعي الإسلامي، وبتأثير من مفهوم الربانية والحرية الإنسانية المنضبطة أصولاً بعبادة الله وحده، هو كيفية ابتناء المشروعية داخل كيان المجتمعات الإسلامية، أو بمعنى آخر: كيف يتعين

في نظم الحكم من وجهة التزام الحاكم فيما يمارسه من وظائف حكمه، إطاراً معيناً عليه أن ينضبط داخله، وهو ما عرف في النظم الحديثة بالمشروعية.

وعليه، ومما تقدم يضحى جلياً أن المنظومة الفكرية الإسلامية، وقد أقامت أسسها على أصل من العدل ، فقد قاربته من زاوية المعنى البسيط للعدل من جهة نفي الظلم والجور، ومن زاوية معناه المركب من جهة تقرير أبنية العلاقات داخل المجتمع على أساس عادل، إذ ابتنيت على أصل من اتزان دقيق بين مراكز كل قوة من القوى الثلاثة الفاعلة داخل هذا المجتمع ، فلا افتئات لأي منها على الأخرى .

انعكاس مفهومي الربانية والإنسانية بأصولهما على التشريع الإسلامي

إذا كان الإسلام ، قد نزل على البشرية ، كي تهتدى به الجماعات البشرية، إلى طريق الصلاح والفلاح في الدنيا كما في الآخرة ، مقررًا لهم نهجاً معيناً ، عليهم التزام أطره إن شاءوا بلوغ منتهاهم على هدي منه، أقول: إن كان ذلك كذلك ، فقد تأصلت منظومته الفكرية الفلسفية على نحو ما تقدم، على أصليين أساسيين ، هما

إطار المشروعية داخل منظومة التشريع الإسلامي؟ ومفهوم المشروعية - في حقيقته - حديث نسبياً - فقد ظهر مع ظهور الدولة القومية المعاصرة، وهو مفهوم وفق النظر القانوني الوضعي السائد يفترض ابتداء وجود دولة بحسبها مشخص السلطة السياسية داخل المجتمع، تدعي نسبة وجودها إلى غاية خير الجماعة باستهدافها وصيانتها، أيّاً ما يكون الأصل الفلسفي لوجودها، هذه السلطة على هذا النحو يتعين أن يتوافر لها نظام قانوني قادر على توفير الأمن وتحقيق العدالة داخل المجتمع، الأمن والعدالة اللذين هما سند وجودها، فيفوض من الأوامر والنواهي ما يمكن من بلوغ المستهدف من صالح عام، بحسبان هذا النظام القانوني تصويراً مقبولاً لفكرة العدل المستكنة في ضمير الجماعة وتحسيدها سليماً لمعنى الصالح العام^(١).

ويفترض مفهوم المشروعية أيضاً - وفق ذات النظر - تلازماً حتمياً بين السلطة السياسية الحاكمة والقانون، فرغم كون هذا المفهوم يتأصل على

خضوع الجميع لمقتضى النظام القانوني، بما يفيد خضوع الدولة ذاتها لهذا النظام، فإن القانون يظل أحد أصول هذه السلطة السياسية والمبرر لانصياع الكافة لأوامرها. فالسلطة السياسية لم تكن ولم توجد إلا لخير المجتمع، والقانون حين ما وضع من جانبها، إنما كان كشفاً عن ضمير العدالة، ومن ثم فالسلطة والقانون وجهان لعملة واحدة، فالأولى تخلق الثاني، والثاني لا سلطان له إلا من خلال الأولى كما عبر «هوريو»^(٢)، حسب مفاهيم المدرسة الوضعية السائدة في الفكر القانوني المعاصر. ومن جانب آخر، يتأصل مفهوم المشروعية على فكرة سيادة الدولة، التي تقوم عليها كافة الدول في وقتنا المعاصر، من وجهة السيادة الكاملة لمؤسسات الدولة داخلياً، وعلوها على كافة الأبنية والنظم القائمة داخل مجتمع الدولة، ومن جهة السيادة الكاملة لها خارجياً فلا تعلو أرادتها في المحيط الدولي إرادة أخرى، حيث تستوى - قانوناً - كافة الدول على ذات قدم المساواة، ما مفاده أن سيادة الدولة إنما هي الاستعلاء داخلياً وخارجياً على

(١) مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الإدارة العامة للقانون - د/ طعيمة الجرف دار النهضة العربية - الطبعة الثالثة ١٩٧٦ ص ١٣ ، ١٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٣ .

أي إرادة أخرى ، بما ينفي عن الدولة كمالاً أي تصور يتعلق بالخضوع لغير ما تنتجته إرادتها الذاتية من تصرفات^(١). وبذلك يستوى مفهوم المشروعية في التصور الوضعي ، على كونه انعكاس سيادة الدولة الداخلي، المتمثل فيما تنتجته مؤسساتها المختصة من وضع قانوني تنتظم داخله كافة قوى المجتمع، أفراداً ، وجماعات ، ومؤسسات الدولة ذاتها - بحيث تتحدد شرعية التصرفات التي تتم على ضوء مقتضى اتفاقها أو اختلافها مع نظم وأحكام وقواعد هذا الوضع القانوني الحاكم، وذاك كله في ظل الحاكمية العليا للدولة بحسبها مصدر المشروعية وأساس الشرعية في محصلتها النهائية .

فإن شئنا تلمس وضع المشروعية في النظام الشرعي الإسلامي، وجدنا بدلاً جذرياً في أصل تكون هذه المشروعية. فالإسلام بكافة نظمه ، وهو يقوم على أصل مفهوم الربانية ينطلق من حقيقة حاكمية الله تعالى وحده. فهو صاحب الخلق، ومن ثم المتحكم الأورحد فيهم حسب مشيئته . والله سبحانه وإن

بعث محمداً ﷺ ، بالقرآن الكريم، مقررًا فيما قرره ، تنظيمًا شاملاً في مجمله لحياة الناس، ومفصلاً في سنة رسوله لما أجمله من أحكام ونظم، إنما كان لتضحى كلمته هذه ، هي العليا، داخل المجتمع وخارجه . فبمقتضى ربوبيته واستعلائه يحكم حياة عباده وينتظم أوضاعها وأطرها ، ليصير الله تعالى ، مصدر جميع الأحكام الشرعية بما تتضمنه من تصور عقدي عن الله والكون والإنسان، وتصور أخلاقي، سواء يظهر مباشرة بالنصوص أم يهتدى إليه بالاجتهاد، فضلاً عن الكليات والأصول الضابطة لحركة المجتمع بقواه المختلفة، وهي الأحكام الخاصة بالسلوك والمعاملات . وعليه فلا تعلق لإرادة على إرادة الله ولا يخضع لسواه خاضع، لينفرد سبحانه بالحكم إطلاقاً وعموماً ، وهذا الحكم إنما يستفاد إما بالنصوص الثابتة بكتاب الله وسنة نبيه ، وإما باجتهاد العلماء في إطار المنهج الرباني ومن داخل مصادر التشريع الإسلامي المنضبطة ابتداء بالكتاب والسنة^(١) . وعليه ومن ثم ، تتأسس المشروعية في

(١) المرجع السابق ص ٣٣ .

المشروعية والمرجع الوحيد للأحكام بحسبان نسبتها كافة إليه وحده، وهي على الآتي :

أ- إن الدولة - بوصفها السلطة السياسية مشخصة الجماعة - لم تعد غاية في ذاتها، ولم تعد القيم المتبناة جميعاً أدوات تستخدمها الدولة لتحقيق مآربها حسبما يترأى لها ، وعليه لم يعد الدين مطية للدولة تستعمله لتحقيق صالحها أو صالح المجموع حسب تصورهما هي ، كما هو حال النظم الوضعية، وإنما صار الدين هو الأصل، وغدت الدولة هي الفرع ، صار الدين الحاكم المتحكم وغدت الدولة خاضعاً منضبطاً داخل أطر حاكمية الدين. ومن ثم لم يعد الأصل السياسي هو صاحب سلطان الهيمنة على العنصر الديني ، وإنما تبدل الدين من مجرد عنصر إلى أصل، وغدا السياسي عنصراً في المعادلة الدينية الحاكمة للمجتمع أشمل.

ب - ويرتبط بذلك، وعلى مستوى المصلحة المتبغاة، تبدلاً مقابلاً ، فإذا كانت فكرة الصالح العام لتتعين في

التصور الإسلامي ، لا على مفهوم الدولة وسيادتها ، وإنما على مفهوم حاكمية الله العليا وعلى مقتضى كلمته الواردة بالكتاب والسنة، ولتتعين المشروعية في كلام الله وأحكامه ونظمه وأوضاعه التي قررهما لعباده .

ودليل ذلك أن المشروعية الإسلامية، وهي ربانية بالأساس إنما تتمثل مرجعيتها في كلام الله لقوله تعالى : ﴿وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾ [التوبة: ٤٠]، وسنة نبيه المختار لقوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا (٦٤) فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٤، ٦٥].

وبعد ، وإزاء هذا التباين الجذري في محتوى المشروعية بين النظم الوضعية والنظام الشرعي الإسلامي، فتمت آثار جوهرية، تترتب على اعتبار الله مصدر

(١) الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، رؤية معرفية - هشام أحمد عرض جعفر - العهد العالمي للفكر الإسلامي - سلسلة الرسائل الجامعية (١٤) - طبعة ١٤١٦ ، ١٩٩٥ - الطبعة الأولى - ص ٨٨ ، ٨٩ .

(٢) سورة التوبة: ٤٠ .

(٣) سورة النساء: ٦٤ ، ٦٥ .

المنظور الوضعي على أصل من ركيزتين اثنتين^(١)، أولاهما: مفهومها، وإنما على العكس يتم استخدام الدين كعنصر من ضمن عناصر أخرى، وعلى نحو برجماتي نفعي، في تحقيق المصلحة ودينيتهما البحتة باعتبار أنه لا يداخلها أي عناصر دينية أو وضعية، أي لا تساهم الأخيرة في بلورة المنشود من أهداف هذه المصلحة، وثانيتهما: انفراد الدولة وحدها والقوى السياسية داخلها بتحديد صالح الجماعة وتعيين عناصر هذه المصلحة. أقول: إذا كان ذلك كذلك فإن فكرة الصالح العام لدى النظام الشرعي الإسلامي إنما تركز بالأساس على إقامة الدين والتمكين له داخل المجتمع، ولتصير غاية الدولة الأولى والأسمى هي تكريس السيادة والسلطان للدين داخل المجتمع، ومن جانب آخر فلا تتحدد مصلحة الجماعة وفق أهواء القوى السياسية الفاعلة، وإنما تنضبط حسب التصور الإسلامي لمصلحة الناس، ذاك أن مصلحة الجماعة سابقة على وجود الجماعة أو الدولة الإسلامية ذاتها، ولازمة لها بحيث تفقد

هذه الدولة ميرر وجودها إذا تخلت عن غايتها أو تنكرت لها^(٢).

وعليه فالنظام السياسي الحاكم، ليفقد سند شرعيته، إن هو تنكر لأصل المشروعية الإسلامية الحاكمة، إن هو تخلى عن الغاية الأولى ممثلة في صالح الدين، أو قام ببلورة صوالح للجماعة تميز صالحها المرسوم بالتصور الإسلامي مهدراً الأخيرة، وبذلك يضحى التصاق السلطة السياسية الحاكمة بالغاية المقررة إسلامياً في إعلاء سلطان الدين والتمكين له من جهة، وفي استهداف صوالح الجماعة كما هي مقررة بالنهج الإسلامي، وعدم الحيد عنهما، - أقول: يضحى هذا شرط ابتداء لمشروعية هذه السلطة كما هو شرط بقاء لاستمرار هذه المشروعية، وإخلال السلطة بهذه الغاية من شأنه أن يفقدها أصل شرعيتها؛ مما يجيز للجماعة عصيانها ويرفع عنها واجب التزام الطاعة^(٣).

ج - لم يعد القانون صنعة النظام السياسي الحاكم، من جهة كسب المشروعية بالانتساب إلى المؤسسات الرسمية المختصة بهذا الشأن، وإنما

(١) د/ محمد سليم العوا - مرجع سابق - ص ١٥٣.

(٢) المرجع السابق - ص ١٥٣.

(٣) المرجع السابق - ص ١٥٣، ١٥٤.

صارت مشروعيته رهينة الانتساب إلى المصدر الإلهي، فالتشريع يتعين فيه للقول بمشروعيته، قيامه تأسيساً على هذا المصدر الإلهي، إذ أن مقتضى المشروعية الإسلامية، الاعتقاد بصلاحيه شرع الله بحسبه مصدرًا للتشريع وببطلان كافة التشريعات والقوانين التي تناقض هذا الشرع، وابتناء الكيان الجمعي على أصل من هذا الشرع، حتى يتحقق المنهج الإلهي القويم ممثلاً في الإنزال العقدي على الواقع التطبيقي صبغاً للحياة الجمعية بالأردية الإسلامية، فإن كانت الغاية الإلهية تتمثل في أسلمة الحياة، فإن ذلك ما يكون له أن يتحقق إن ظل الواقع التطبيقي بمعزل عن الأصل العقدي، ومن ثم فليس ثمة مناص من تلامس الحياة لكل ثنيات وتفصيل الإطار العقدي العام الحاكم، وليس فقط لكيانه وأصوله، وهو ما لا فكاك معه، وخاصة في الشأن التشريعي، من التربص بالشريعة الإسلامية بحسبانها مرجعية تشريعية حاكمية، ليغدو النظام القانوني صنعة الإطار الديني الحاكم وليس صنعة الدولة. بل وفضلاً، فإن الدولة ذاتها تعد - كما هو حال النظام القانوني - صنعة هذا الدين، فكلاهما

يستمد من الدين أصل شرعته، وكلاهما يؤصل كافة أوضاعه وأحكامه ومفاهيمه ويضبط حركته حسب نظم هذا الدين .
د — بنزول الإسلام - ونحن هنا نتحدث على مستوى التنظير لا التطبيق - حدثت مصالحة تاريخية بين الجماعة - هيئة الأفراد المؤلفة لكيان المجتمع - وبين الدولة - النظام السياسي الحاكم والمشخص لهذا المجتمع - فالمشاهد بالاستعراض التاريخي السالف، أن ثمة فراغاً كان دوماً قائماً على مستوى التنظير والواقع بين الجماعة والسلطة السياسية التي تبلورت بعد حين في شكل الدولة المعاصرة، فراغاً تمثل في اختلاف القيم والأهداف والمصالح بين كل منهما، فلم تكن الدولة تعبيراً أميناً لطموحات الجماعة بكاملها، وإنما كانت دوماً تعبر عن طموح جزء منها، طائفة أو طبقة أو عرق أو جنس معين - دون باقي أجزاء الجماعة، مما مثل حالاً من الصراع الداخلي الدائم بين الجماعة وبين السلطة السياسية الحاكمة - وكان مبعث هذا الافتراض بين كل من الجماعة والدولة، أن الأخيرة كانت تعيش نسقاً قيمياً معيناً للقائمين عليها المهيمنين على سلطان الحكم، المحتكرين

له، مختلفاً عن ذلك المعتقد من قبل باقي الجماعة، وكثيراً ما كانا يفترقان جذرياً على المستوى الأيديولوجي أو العقدي، مما كان يرتب أثاره على كافة مستويات الواقع المعاش، ابتداء بالأهداف الغائية المبلورة، وانتهاء بالتفاصيل الحياتية المعيشة، على نحو خلق حال من التوتر الدائم بين الجماعة المحكومة والدولة الحاكمة. غير أنه ومع نزول الإسلام، حدث تبدل تاريخي في العلاقة بين السلطة الحاكمة والجماعة، فلم تعد الأولى حكراً على فئة معينة دون أخرى - وأكرر أني أتحدث على المستوى النظري - ولم تعد الثانية تستشعر تهميشاً لها على المستوى العقدي والأيديولوجي أو مستوى الأهداف المبتغاة، فالكل يدين عقدياً بالإسلام، والكل يستمد منه أصل شرعته، ومنه يتشكل إطار المشروع، فالله تعالى هو المرجع من قبل ومن بعد، ومن شريعته تتحدد الولايات العامة وحدود سلطانتها وضوابط حكمها واختصاصها، وإلى الله يتوجه الجميع في كافة الأعمال، مما يرفع عن العمل مشروعيته إن استوى بعيداً عن الوجهة الربانية، وعليه كانت أصول الشريعة

الإسلامية وظيفاتها وما انطوى عليه الكتاب وفصلته السنة النبوية من أحكام وقواعد، فما الضابط المحدد لحياة الجماعة وحدود علاقتها بسلطة الحكم، وفي الأخير غدا مناط طاعة الجماعة سلطة الحكم، هو التزام الأخيرة لكلام الله وسنة نبيه وأحكام شريعته. وبذلك لم يعد ثمة افتراق بين الجماعة والسلطة السياسية وذلك على المستوى النظري. وهو ما انعكس عملياً في التطبيق، فما فتت سلطة الحكم تستمد أصل مشروعيتها من الإسلام حتى صار انصياعها لضوابط الشرع الإسلامي أمراً يكاد يكون هو الغالب، وصار للجماعة حق العصيان عند خروج السلطة عن مقتضيات هذا الشرع، وكان من انعكاسات هذا الأمر، أن غدا التشريع الإسلامي تشريعاً تابعاً للنص المنزل، لا لرؤية السلطة الحاكمة وأهوائها، وأضحت المصلحة المحمية من قبله لا الصوالح المخصوصة حسب الرؤية الإنسانية، وإنما الصوالح الربانية المرسومة منهجاً وكتلياً بالكتاب والسنة.

ثانياً : الحق ومبدأ سلطان الإرادة:

عرضنا آنفاً لمفهوم الحق لدى الفكر القانوني المعاصر، المصاغ في كنف الفكر

الفردى منذ نهايات القرن السابع عشر، وتبين لنا أن تلك المنظومات الفكرية، كانت قد انبتت فلسفاتها على سند من كون الحق الفردى، إنما هو حق ذاتى مطلق، حق ذاتى من وجهة اكتساب الفرد له بواقعة الميلاد، أي بواقعة الوجود فى الطبيعة، ثم استصحبه معه بعد ذلك عندما قرر الفرد مشاركة غيره بجمعاً إنسانياً، وهو مطلق من وجهة ما يقرره من مزايا لا انتهائية لصاحبه ترتب التزامات على سائر الأفراد الآخرين من حيث وجوب احترام هذه المزايا ومنع التعرض لصاحب الحق فى استعماله إياها.

وارتبط بذلك تبلور مطلق لمفهوم سلطان الإرادة، التى صار لها فى ظل هذه النظم قدرات غير محدودة بأي ضابط أو قيد، وذاك فى مجال صياغة التصرفات القانونية، بحسبان أن ليس ثمة ما يلزم الإرادة الفردية سوى ما قرره، فهى وحدها مصدر الالتزام، وهى وحدها محددة مضمونة.

بيد أن هذا الحال ليتباين ملياً إن نظرنا إليه من خلال منظومة الشريعة

الإسلامية، فلا الحق على هذا النحو من الذاتية والإطلاق المتقدم، ولا سلطان الإرادة يتمتع بهذا القدر المتناهى من الإطلاق المتفلس على ما تبدى، وذاك على ما يلي :

أ - الحق فى الفكر الشرعى الإسلامى:

الحق - لغة - صح وثبت وصدق، قال الله تعالى: ﴿لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ ويقال: يحق عليك أن تفعل كذا: أي يجب، ويحق لك أن تفعل كذا: أي يسوغ، وتحقيق على ذلك: أي واجب^(١).

وجاء فى لسان العرب: حق إنما تعنى صار وثبت؛ وقال الأزهري: معناه وجب يجب وجوباً، وحق عليه القول وأحقته أنا: أي وجب وأوجبه. ويحق عليه أن يفعل كذا: يجب واستحق الشيء: استوجبه، وفى التنزيل ﴿فَإِنْ عَثُرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّ إِثْمًا﴾ [المائدة: ١٠٧] أي استوجباه بالخيانة^(٢).

حال استقر الاصطلاح الإسلامى على أن للحق معنيين: أولهما: الحكم المطابق للواقع، ويطلق على الأقوال

(١) المعجم الوسيط - المرجع السابق - الجزء الأول - ص ١٨٧.

(٢) لسان العرب - ابن منظور - دار المعارف - الجزء الثانى - ص ٩٣٩ وما بعدها.

والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك ويقابله الباطل، والآخر: إنما يكون بمعنى الواجب الثابت^(١). ما يبين بعد أن ثمة تداخلاً في المفهوم اللغوي ما بين الحق و«الواجب»، إذ أن مناط التمييز في المعنى بين كل منهما - لغوياً - إنما يكمن في حرف الجر الذي يليهما، فـ «وجب له» و«واجب له» إنما يعنيان «حق له»، أما «واجب عليه» و«وجب عليه» فيعنيان «حق عليه» و«حق عليه» الأمر الذي يؤكد المعنى اللغوي للواجب، إذ وجب الشيء إنما يعني لزومه، وأوجهه هو، وأوجهه الله، واستوجهه فإنما يعني استحققه، ويقال: وجب الشيء وبه يجب وجوباً إذا ثبت ولزم^(٢).

والبين مما تقدم، أن المنظومة الإسلامية وهي العربية ثقافياً، إنما تبنت المفهوم الاصطلاحي «للحق» على أصل من حقيقة معنى الجذر اللغوي لكلمة «حق» من وجهة التداخل ما بين مفهوم كل من «الحق» و«الواجب»

حتى غدا مضمون الحق في الاصطلاح الإسلامي إنما ينطوي على معنيين أحدهما الواجب الثابت^(٣). ومن هذا الفهم، يمكن رصد القاعدة الأساسية التي تبلور على سندها مفهوم «الحق» في التشريع الإسلامي، ففي نظرنا، الحق لا يفيد امتيازاً خالصاً مجرداً إطلاقاً لصاحبه، وإنما يخصه بمكانات قدر ما يحمله بواجبات. ذاك أن الحق يتضمن ذاتياً وجهين من الواجبات: الوجه الأول: هو ما يثقل كاهل الآخرين من واجب عليهم تجاه صاحب الحق، أو حسب النظريات الاجتماعية يثقل كاهل صاحب الحق ذاته تجاه الجماعة بأن يستخدم الحق على نحو ما يوفر به للجماعة ما هو مقرر تحصيله جمعياً من وراء هذا الحق. وذلك في أحوال تعلق الحق بعلاقة متبادلة بين اثنين أو أكثر، يمثل الحق المقرر لأحد طرفيها واجباً على طرفها الآخر، وهذا الوجه من الواجبات أمر متحقق لدى كافة النظم التشريعية، الوضعي منها والإسلامي، ويمكن اعتبار هذا الوجه من الواجبات بالواجبات

(١) الموسوعة الفقهية - المرجع السابق - الجزء ١٨ - ص ٧.

(٢) لسان العرب - المرجع السابق - الجزء السادس - ص ٤٧٦٦.

(٣) الروايد الفكرية العربية الإسلامية لمفهوم التنمية البشرية - أحد الأبحاث المقدمة لندوة التنمية البشرية في الوطن العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - شباط / فبراير ١٩٩٥ - ص ٤٩ ، ٥٠.

الخارجية ، أما الوجه الآخر منها الذي يتضمنه الحق ، وهو الذي يعتبر الواجبات الداخلية الذاتية ، هو ذاك الذي يثقل كاهل صاحب الحق نفسه بسبب هذا الحق ذاته ، وهذا الوجه الأخير هو موضع عنايتنا ومقصودنا بهذا الخصوص ، إذ التصور الوضعي للحق ، لا يتجه نهائياً سوى إلى مكثات هذا الحق والامتياز الذي يربته لصاحبه والالتزام الذي يثقل كاهل الغير نتاج هذا الحق ، أما التصور الفقهي فبحكم انطلاقه من الحقيقة الربانية للحياة ، التي تتأصل على الاعتراف بالله تعالى والاعتراف له سبحانه بالمرجعية التشريعية في الجزء الاختياري من حياة العباد - كما هو معترف له بحاكميته على الجزء غير الاختياري منها - إنما يرى الحق بحسبه منحة الله تعالى للإنسان ، التي أودعها إياه^(١) ، ومن ثم فليس في الحق من قدرة سوى تلك التي انتظمها الله تعالى له ، وعليه إزاء كون الحق وديعة ، فلا يكون الإنسان بمصرف فيها على رسله حسبما يشاء ، وإنما هو ملتزم من وجهة كونه مودع

لديه ، بحق صيانة الوديعة وحفظها ، واستخدامها على نحو لا يؤدي إلى تبديدها أو إهدارها ، فسلطان الإنسان على الحق ، منضبط بالحدود المعينة من قبل الله سبحانه في الانتفاع بهذا الحق ، إن الإنسان ما نال هذا الحق بقدرته ، وإنما ناله بقدرة الله تعالى ، فوجب على الإنسان حاليته استخدام الحق على نحو ما هو مأمور به من لدن خالقه ، ومن ثم غدا الحق في المنظور الفقهي ، واجباً على صاحبه كما هو امتياز له ، أي أنه في البيان الدقيق لا يعدو كونه مركزاً قانونياً يتهياً فيه صاحبه ، فينشأ له مكثات تترتب عليها ذاتياً التزامات تثقل كاهل ساكن هذا المركز ، وتتعين هذه الالتزامات حسب طبيعة كل مركز قانوني ، أي بحسب طبيعة الحق المقرر أو الناشئ ، ولعل أبرز ما يفسر ما تقدم ، حق الإنسان في الحياة ، فهذا الحق هبة من الله تعالى للإنسان ﴿وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ﴾ [الحج: ٦٦] ، فالله سبحانه ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ (٧) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ (٨)

(١) أبو الأعلى المودودي - نظرية الإسلام وهدى في السياسة والقانون والدستور - الدار السعودية للنشر والتوزيع - طبعة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - ص ١٣٠ ، ص ١٣١ .

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ
لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ﴿٧-٩﴾
[السجدة: ٧-٩].

ومن ثم صارت الحياة حقاً مؤمناً
للإنسان ليس لأحد أن يمسها ، وما
يكون الواجب الخارجي لهذا الحق، فهو
واجب على الغير يلزمه بألا يرتكب ما
يصيب الإنسان في أصل حياته أو صحة
وسلامة جسمه وروحه، بيد أن ثمة
واجباً داخلياً يتضمنه هذا الحق يتمثل في
التزام الإنسان نفسه بألا يمس حياته
الذاتية بضرر وألا يصيب جسمه أو
روحه بأى أذى، ومن هنا كان تحريم
الله تعالى على الإنسان قتل نفسه -
الانتحار - ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ
كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (٢٩) وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ
غَدَوَانًا وظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا ﴿٣٠﴾
[النساء: ٢٩-٣٠]. وغير ذلك من
الأمثلة تدليلاً على ما نذهب إليه كثير،
فحق الإنسان في التمتع بحياته ثابت.
فالله تعالى يقول : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا
أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا
أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ [البقرة:
٢٦٧]، ويقول: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ
أَزْوَاجِكُمْ بَيِّنَ وَحَفْدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ
الطَّيِّبَاتِ﴾ [النحل: ٧٢]. أي أنه

سبحانه خلق الإنسان في الحياة ليحيها
متمتعاً بما أحله تعالى له، إلا أن ثمة
واجبات يرتبها مقتضى هذا الحق، الوجه
الأول منها وهو الخاص بالواجبات
الخارجية يتمثل في عدم إضرار الإنسان
في استمتاعه بما أحله الله بالغير أكان
فرداً واحداً أو مجموعة معينة من الأفراد
أو يحمل الجماعة التي يعيش فيها، أما
الوجه الآخر وهو المتعلق بالواجبات
الداخلية فيتمثل في ألا يضر الإنسان
بنفسه نتاج تمتعه بهذا الحلال.

وكذا حق الإنسان في الاعتقاد، فالله
تعالى وبمقتضى ما منحه للإنسان من
حرية في الاختيار ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ
مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا
بَصِيرًا﴾ (٢) ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا
وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢-٣]، فمنح
الإنسان حقاً في الاعتقاد ، فله الإيمان
بالله تعالى إيماناً حقاً وفق النهج الرباني
المقرر بالإسلام ، وله الإيمان به إيماناً
مشوهاً محرفاً حسب ما جاء بباقي
الاديان السماوية، وله الكفر به إطلاقاً -
والعياذ بالله - وفي كل ذلك أقر الإسلام
الإنسان في اختياره هذا وحفظه عليه
وأمنه في اختياره، وذاك مما انتظمه من
أحكام لحفظ العلاقات بين المسلمين

وغيرهم من أهل النحل والملل، إذ قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (٨) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿[المتحنة: ٨-٩]. مما يفيد أن ثمة واجباً عاماً على كافة المسلمين - تجاه معتقدي غير الإسلام ديناً - بأن يقسطوا إليهم ويبروهم وهو التزام يرتقى مرتبة أعلى إن كان أولئك من غير المسلمين من أهل الأديان السماوية ، فالله سبحانه يقول في محكمه: ﴿وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٦] (١).

يغدو الحق في الاعتقاد وتخير غير الإسلام ديناً حقاً ثابتاً يرتب واجبات على الغير - وهم حالئذ المسلمون - بأن

يحفظوا عليهم العيش الآمن داخل ديار الإسلام ويحفظوا لهم معتنقهم المختار بعدم إكراههم على الإسلام ، إذ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦] .

بيد أن هذا الحق ليرتب آثاراً داخلية تقع على غير المسلمين المتمتعين به، يتمثل في وجوب التزامهم أحكام الإسلام وحدوده ، ومراعاة شعور المسلمين ، وعدم مناصرة أهل دار الحرب (٢) . بل ويرتب واجباً داخلياً آخر - أبعد عمومية - يتمثل في التزام كل إنسان من جهة كونه إنساناً - بتخير الإسلام ديناً إن شاء الفلاح في الدنيا والآخرة . ولعل هذا الحق، بما يقرره من حقوق لأصحابه وواجبات عليهم وعلى غيرهم من المسلمين، إنما يمثل جوهر عقد الذمة، الذي هو من العقود الدستورية العامة، التي تبرمها الجماعة السياسية العامة، وهم المسلمون، مع بعض الجماعات الفرعية المنتمية لدار الإسلام، بمقتضاه يتم إقرار غير المسلمين على دينهم متمتعين بحماية الجماعة الإسلامية ورعايتها، شريطة التزام

(١) غير المسلمين في المجتمع الإسلامي - يوسف القرضاوي - مكتبة وهبة - ١٣٩٧هـ ، ١٩٧٧م . ص ٥ ، ج ٦ .
(٢) المرجع السابق - ص ٣٩ .

الجماعة الفرعية أحكام النهج الإسلامي في غير الشأن الديني^(١).

وبذلك نكون قد انتقلنا في معرض التدليل على تصورنا لمفهوم الحق بالفقه الإسلامي من الحق الفردي الخاص، إلى الحق الجمعي العام، ولسوف تتضح الحقوق العامة بعد ما يلي من عرض لأنواع الحقوق في الإسلام.

ولعل ما يدعم رأينا في هذا الخصوص، ما اعتمده غالب الفقه الإسلامي من تقسيم للحقوق إلى حقوق لله وحقوق للعبد^(٢). فإذا كان الشائع لدى العلماء أنها أربعة أقسام، قسم أول وهو حقوق خالصة لله، وقسم ثان وهو حقوق خالصة للعبد، وقسم ثالث وهو ما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب كحق القذف، وقسم رابع وهو ما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب كالقصاص^(٣). فثمة من يحتسبها ثلاثة أقسام فقط، إذ يذهب الإمام القرافي إلى انقسام الحقوق إلى حقوق لله تعالى فقط، وهي القائمة

على أمر الله ونواهيه كالإيمان وتحريم الكفر، وحقوق العباد فقط، وهي القائمة على مصالحه والتكاليف كالديون والأثمان، وحقوق تختلف فيها هل يغلب عليها حق الله أم حق العبد، ومناطق التغليب في هذا القسم الثالث إنما هو قدرة العبد على إسقاطه، فإن أمكنه ذلك كان حقه فيه غالب، وإن لم يكن كان حق الله فيه غالب^(٤).

بيد أن ما نراه أقرب إلى الصحة في هذا الخصوص، ذاك الرأي الذي ذهب إلى أن ليس ثمة حق خالص، أكان لله أم للعبد، فله دائماً حق بحسبان أن كل تكليف إنما يُعد حقاً لله وكان لله ألا يجعل للعبد حقاً أصلاً، وكذلك كل حكم شرعي واف كان من قبيل الإيمان بالله وتحريم الكفر - إنما يعد من مصلحة العباد عاجلاً أو آجلاً^(٥)، وينتهي هذا الرأي إلى أن الحقوق نوعان، نوع غلب في حق الله ويطلق عليه اختصاراً حق الله ونوع آخر غلب فيه حق العبد ويطلق عليه اختصاراً حق

(١) المرجع ذاته - ص ٧.

(٢) حقوق الإنسان في الإسلام النظرية العامة - جمال الدين عطية - ص ٢٠.

(٣) المرجع السابق - ص ٢٠.

(٤) الفروق - أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المشهور بالقرافي - عالم الكتب - بيروت - الجزء الأول - الفرق الثاني والعشرين ص ١٤٠.

(٥) المرجع السابق - تعليق ابن الشاف عليه في الفرق الثاني والعشرين.

العبد^(١) .

وعليه يقرر هذا الاتجاه أن حقوق الله حائلته إنما هي ما قصد به قصدًا أوليًا التقرب إلى الله سبحانه وتعالى وإقامة دينه كالعبادات الواجبة من الصلاة والصوم، وما قصد به حماية المجتمع بأن ترتبت عليه مصلحة عامة له من غير اختصاص بأحد، أي هي حقوق جماعية تمت نسبتها إلى الله تعظيمًا وتشريفًا لها ، وأخيرًا ما قصد به حماية من يظن به الضعف عن حماية حق القاصر والصغير الذي لا حاضن له^(٢) .

أما حق العبد فهو ما ترتبت عليه مصلحة خاصة لفرد أو أفراد كحق كل إنسان في داره وعمله وزوجته، ويسمى بالحق الخاص^(٣) .

ووجه الدلالة فيما تقدم على منتهى بحثنا، أنه إذا كان ثمة تقابل دائم بين حقوق العباد وحقوق الله فثمة واجب دائم ينطوى عليه كل حق - أكان حقًا فرديًا خاصًا أو حقًا جمعيًا عامًا - ذاك أن العبد وهو بصدد إحصاء حقوقه الفردية، كما في حقه المقرر على ملكه

الخاص، فثمة واجبًا عليه في صونه وحمايته على نحو ما ينتفع به المجتمع، فاختصاص صاحب الحق الخاص به ليس اختصاصًا كاملاً ، وليس له حرية مطلقة في التمتع به كما قد يتبادر من وصفه بالخاص، بل الواقع أن للجماعة فيه حقًا عامًا ومشتراكًا بينهم^(٤) ، وذلك من ناحيتين: الأولى ، أن تصرف الشخص فيه مشروط بشرط سلامة الغير من أي ضرر ينشأ عن استعمال هذا الحق، ولذلك فللجماعة منعه عن استعمال الحق استعمالاً ضاراً بهم، وقد ذهب الفقهاء إلى عدم جواز استعمال المالك ملكه استعمالاً يترتب عليه ضرر بين مجيرانه، والناحية الثانية، أن الحق الخاص - كما جعل سبحانه فيه مصلحة فردية لصاحبه - جعل فيه مصلحة اجتماعية لصالح الجماعة؛ لكونه من ثروة الجماعة التي تعتمد عليها ؛ ولذا نهى الشخص عن إتلاف ماله وعن تبذيره؛ لأنه إن لم تصبه هو الخسارة أصاب الجماعة الخسر ويدل على ذلك النهى عن الاحتكار ورفع الأسعار^(٥) ، وفي ذلك قال تعالى:

(١) جمال الدين عطية - المرجع السابق - ص ٢١ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢ .

(٣) ذات المرجع - ص ٢٤ .

(٤) ذات المرجع ص ٢٤ ، ٢٥ .

(٥) ذات المرجع - ص ٢٥

﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [النساء: ٥]، وقال:
 ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: ٣٤].

ومما يؤكد هذا القول، ما ذهب إليه العز بن عبد السلام، في تقسيمه الفريد للحقوق إلى أربعة: «حق الله على العباد، وحق لكل عبد على نفسه، وحق لبعض العباد على بعض، وحق للبهائم على العباد. وهي منقسمة إلى: فرض عين، وفرض كفاية، وسنة عين وسنة كفاية، وليس في حق العبد على نفسه فرض كفاية ولا سنة كفاية»^(١) ما يتضح منه بجلاء أن مناط تعيين الحقوق لديه، إنما هو ما ترتبه من واجبات على صاحب الحق، فقد أبان الحق من وجهة الفرض أي الواجب الذي يقرره، سواء على صاحبه أو على الغير، وأساس التمييز بينها جميعاً يكمن فيمن يتوجه إليه الواجب المقرر وفي مدى لزوم هذا الواجب، ومدى تعيينه، وإن كان ما يعيننا في هذا الخصوص مقارنة الإمام للحق من زاوية ما يترتب من واجب .

وإن كان ذلك كذلك، ونحن في خاصة الحقوق الفردية، فالأمر ليس بعيد في شأن الحقوق الجمعية العامة، ذاك أنه إذا كان للجماعة السياسية العامة وكذلك الجماعات الفرعية ذات وحدات الانتماء المخصوص داخل هذه الجماعة العامة، حقوق على أفرادها، من ولاء وطاعة وانصياع لنظمها، فإن هذا الحق ليس حقاً عاماً مطلقاً، بحيث ينسحق الفرد كاملاً داخل جماعته دون أن يكون له أي حقوق قبلها. إن المجتمع في النظر الإسلامي أسرة مترابطة، يرتبط أفرادها بروابط الإيمان والإسلام، حيث يلتقى الجميع على غاية واحدة ومنهج واحد، ويجمعهم وحدة شعور وعاطفة ومصير، فالمجتمع الإسلامي جسد واحد كجهاز أو عضو أو خلية به يرتبط حتماً بباقي أجهزته، بمدى واستمد منها وينفعها وينتفع منها، ومن هذه الزاوية فحق المجتمع في طاعة الأفراد له، يتضمن واجباً عليه يصون كل فرد من أفرادها، ويحميه، بإشاعة العدل بين كافة أفرادها، وهنا يتعين واجب المجتمع في كفالة المعوزين من أفرادها الذين تقطعت بهم

(١) القواعد الصغرى - العز بن عبد السلام السلمى - دار الفكر المعاصر، دمشق - ١٤١٦هـ - تحقيق: إياد خالد الطباخ - ص ٦١، ص ٦٢ .

سبل العيش والارتزاق ، فإعانة هؤلاء لتعود كونها فرض كفاية على المجتمع أشمل، بحيث يتعين هذا الواجب في ذمة الدولة المشخص السياسي للجماعة، إن لم يتصد أي من أفراد المجتمع أو جماعاته الفرعية لإعانة المحتاج. وتفصيلاً نجد أن هذا الواجب الملقى على عاتق الجماعة ، إنما هو كذلك على ثلاثة مستويات، يتدرج من حال الواجب الفردي الملقى على الغني تجاه أقربائه الفقراء، إلى حال الواجب الفردي الملقى على الغني تجاه أي من فقراء الجماعة بكاملها، إلى الحال الواجب الملقى على الجماعة كلها ممثلة في الدولة مشخصها السياسي - تجاه أي من الفقراء المعوزين.

فعلى المستوى الأول: أكد الإسلام حق ذوى القربى وحث في آيات محكمة وأحاديث رسوله على برهم وصلتهم والإحسان إليهم، كما تواعد قاطع رحمه والمسيء إلى ذويه بالعذاب الشديد، فقال الله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾ [النحل: ٩٠] ، ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١] ، ﴿وَوَاتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ

وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٦] ، ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْخَبِيرِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَلًا فَخُورًا﴾ [النساء: ٣٦].

وفصل رسولنا الكريم ﷺ ، فعن محمد بن عيسى عن الحارث بن مرة بن كليب بن منفعة عن جده أنه أتى النبي ﷺ ، فقال: من أبر قال أمك وأباك وأختك وأخاك ومولاك الذي يلي ذاك ، حق واجب ورحم موصولة»^(١) . الأمر الذي يتأكد معه ما للقريب على قربه من حقوق ، وما لا ريب فيه أن من أهم هذه الحقوق الإعالة والإنفاق على المحتاج منهم، ولا أدل على ذلك من قول رسول الله بأن هذا واجب على القريب، حق للقريب الآخر، وقد أجمع فقهاء المسلمين على أن الزوج يجبر على نفقة زوجته ، والوالد يجبر على نفقة ولده الصغير والأثني ، والابن يجبر على نفقة أبويه، واختلفوا بعد ذلك: في بقية فروع الأقرباء، ومبلغ سلطة القاضي

(١) رواه أبو داود.

في إجبار القريب لينفق على قريبه ، وإن أوجبوا عليه صلته وبره ديناً ، بالإجماع^(١) .

ويؤكد هذا آي القرآن الكريم ، حيث إتيان ذوي القربى قرين عبادة الله وعدم الإشراك به والإحسان للوالدين على ما تقدم بسورة النساء: آية ٣٦ ، ما يفيد اتحادهم في الحكم ، فإن كان حكم عبادة الله وعدم الإشراك به والإحسان للوالدين الوجوب غدا إتياء ذوي القربى واجباً بدوره .

أما المستوى الثاني: فقد شرع المولى عز وجل الزكاة واحتسبها ركناً أصيلاً من أركان الدين التي لا يكتمل إلا بها، إن الزكاة مع التوبة من الشرك وإقامة الصلاة - عنوان الدخول في دين الإسلام واستحقاق أخوة المسلمين والانتماء إلى المجتمع الإسلامي^(٢)، إذ قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: ٥] ، وقال سبحانه: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ [التوبة:

١١] ، فإذا كانت إقامة الصلاة هي الرابطة الاجتماعية بين المسلمين فإن إتياء الزكاة يضحي الرابطة المالية الاجتماعية بينهم^(٣) . والزكاة من حيث الحكمة منها، إنما هي إعانة الفقراء المعوزين ممن فاتتهم الإعانة على المستوى الأول ، فهي من أهم مظاهر التضامن الجمعي بين أفراد المجتمع الإسلامي ، حيث الغني الذي أنعم الله عليه وفضله بصنوف ما يزيد عن حوائجه، عليه رد جزء من أنعم الله إلى خلق الله ممن لا يجدون أقواتهم التي تقيم أودهم، وعن حكم الزكاة، فهي حق لجموع الفقراء بالمجتمع الإسلامي ، وواجب ودين في أعناق الأغنياء ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [الذاريات: ١٩] ، ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ﴾ (٢٤) لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [المعارج: ٢٤، ٢٥]، أي ان مستحقي الزكاة هم الملاك الحقيقيون لمال الزكاة، ولا غرابة في ذلك ؛ إذ أن الإنسان ليس مالك المال، وإنما هو أمين عليه من قبل مالكة الأصلى وهو الله تعالى ، وعليه فمن

(١) مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام - يوسف القرضاوي - مكتبة وهبة - الطبعة الثالثة - رمضان ١٣٩٧ ، أغسطس ١٩٧٧ -

ص ٥٦ : والإختلاف في الفقه حول الأقرباء الذين يجب لهم الإنفاق وحلود صلة القربى التي ثبت بها حق الإنفاق والإعالة - المرجع

السابق - ص ٥٩ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ص ٦٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٦٩ .

واجب الإنسان الإذعان لما يأمر به الخالق مالك المال ، من أداء للزكاة المفروضة وجوباً^(١) . ومما يؤكد هذا الأمر ، ما هو مقرر من عقاب لمانع الزكاة ، الذي لا يقف عند العقاب المالي فقط ، وإنما يتعداه إلى جواز إنزال عقاب بدني عليه^(٢) ، ما يقطع ليس فقط بوجوب الزكاة وليس فقط لكونها أحد أركان الدين الذي لا اكتمال له إلا بها ، وإنما أيضاً لأهميتها في اعتدال حياة المجتمعات واستقامة معيشتها ، وبذلك يكون الإسلام قد وفر سبيلين لإعانة المحتاجين ، مقررًا إياهما بحسبهما حقًا للمحتاجين ، وفرض عين على القادرين ، فعل المستوى الأول هو واجب عين على الغني تجاه أقربائه الفقراء ، وعلى المستوى الثاني هو واجب عين على الغني تجاه فقراء المجتمع أجمع دون تعيين لعين المستحق . ليتبقى مستوى ثالث ، وهو ذاك الذي تناول حال المحتاج ممن فاتته فرص الإعالة في أي من المستويين الأول والثاني المذكورين ، كما إن لم يكن له أقارب أغنياء يتكفلونه بالنفقة ، أو لم تصل إليه

الزكاة من قبل من تجب عليهم ، أو ضاقت حصيلة الزكاة المقررة لهم عن الوفاء بمحاجتهم ، فعندها يتعين في ذمة مال الدولة حق لهؤلاء في سد حاجاتهم منه ، فلكافة المحتاجين حق في أي مال يكون تحت يد الدولة ، فالله تعالى يقول : ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَمَا لَا يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾ [الحشر: ٧] ، وقال تعالى : ﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ﴾ [الأنفال: ٤١] .

ويذكر الإمام السرخسي في المبسوط أنه على الإمام « أن يتقى الله في صرف الأموال إلى المصارف ، فلا يدع فقيراً إلا أعطاه حقه من الصدقات حتى يغنيه وعياله ، وإن احتاج بعض المسلمين وليس في بيت المال من الصدقات شيء أعطى الإمام ما يحتاجون إليه من بيت مال الخراج ، ولا يكون ذلك ديناً على بيت مال الصدقة ؛ لما بينا أن الخراج وما

(١) المرجع السابق ص ٧٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٣ .

غير الأقرباء من غير القادرين ، وإما تتعين كفاية في ذمة المجتمع بأسره؛ حيث تلتزم به الدولة المشخص السياسي لهذا المجتمع، وهذه المنظومة من الواجبات التي تصب في حق غير القادرين، إنما هي عناصر متضمنة في حق أصلي للجماعة بانصياع الكافة لها وأتثمارهم بأمرها، وفي حق الأغنياء داخل الجماعة في الاستمتاع بما قسم الله لهم من نعمة وخصهم بها دوناً عن باقي أفراد الجماعة . مما يؤكد قولنا الذي سبق تبياناً من كون الحق، خاصاً أو عاماً ، إنما هو غير مطلق محدود ومنضبط ذاتياً بما يتحمله من أعباء نظير ما يوفره من مكنت .

ب - مبدأ سلطان الإرادة في الفكر الشرعي الإسلامي:

يقصد بمبدأ سلطان الإرادة في القانون الوضعي، كفاية الإرادة بذاتها لعقد تصرف قانوني دون حاجة إلى أي عنصر آخر، أي قدرتها منفردة على بناء التصرف وتعيين أركانه وشروطه، فضلاً عن إحداث آثاره القانونية . وقد اعتدت الشريعة الإسلامية بقدرات الإرادة في

في معناه يصرف إلى حاجة المسلمين، بخلاف ما إذا احتاج الإمام إلى إعطاء المقاتلة ولا مال في بيت مال الخراج؛ صرف ذلك من بيت مال الصدقة كان ديناً على بيت مال الخراج لأن الصدقة حق الفقراء والمساكين، فإذا صرف الإمام منها إلى غير ذلك للحاجة كان ذلك ديناً لهم على ما هو حق المصروف إليهم وهو حال الخراج»^(١) ، مما يفيد أن ثمة التزاماً دائماً في ذمة الدولة بكفالة مواطنيها ممن تعوزهم الحاجة، حتى إنه إذا ضاقت موارد الخزنة العامة للدولة عن تحقيق كفاية الفقراء والمساكين، ولم يكن أبناء المجتمع المسلم من القادرين بكفاية أولئك المحتاجين، فإن على أولى الأمر في الدولة فرض أعباء مالية على أموال الأغنياء لمعونة الفقراء والوفاء بمحاجاتهم الأصلية^(٢) . الأمر الذي يبين، من جملة هذه المستويات الثلاث ، أن ثمة إطاراً ينتظم كفالة المحتاجين داخل المجتمع الإسلامي، هذا الإطار يتأصل على أحكام الوجوب التي تتعين في القادرين لصالح الأقرباء من غير القادرين، أو تتعين في القادرين لصالح

(١) الميسوط للسرخسي - محمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر - دار المعارف - بيروت - طبعة ١٤٠٦ - الجزء الثالث - ص ١٨.

(٢) يوسف القرضاوى - المرجع السابق - ص ١١٤.

بجمال التصرفات القانونية نزولاً على قول رسولنا الكريم ﷺ: «المسلمون عند شروطهم»، إلا أن ما يميز الشريعة الإسلامية عن غيرها من الشرائع الأخرى، إحاطتها بهذا المبدأ بكثير من القيود؛ وذلك حماية: إما لأصول المنظومة الإسلامية أو للكليات الدينية أو لصالح الجماعة العام. فالشريعة الإسلامية، منظومة صافية شاملة، لا تقتصر على النظام في علاقات الأفراد بعضهم ببعض، وإنما تنتظمهم داخل إطار تنظيمي بالغ الاتساع والتشعب، يضبط علاقات الفرد بربه وبنفسه وبغيره من الأفراد، كما يضبط علاقته بجماعته السياسية العامة المنتمى إليها وجماعاته الفرعية المنتسب لها، فضلاً عن ضبطه أطر علاقات الجماعات بعضها ببعض وعلاقاتها بالسلطة السياسية الحاكمة، تنظيمياً يحد منطلقاته من قبل مقاصد الشارع الحنيف المجمع عليها، تحقيقاً لصالح الدنيا والآخرة، وفي ذلك يقول أحمد إبراهيم بك: إنه «وبالجملية فإن إرادة الإنسان في الشرع الإسلامي حرة في تصرفاتها - قانونية

وغير قانونية - ولم تقيد إلا بقيدتين، قيدها بهما الشرع والعقل ورعاية صالح المجتمع الإنساني؛ أولهما: ما حرمه الله تعالى ونهى عنه، فإنه يجب الابتعاد عنه حتماً، ويقابله في القانون ما يخالف النظام العام والآداب العامة. وثانيهما: ما فيه اعتداء على حقوق الناس المكتسبة شرعاً. وعند تصادم الإرادات يحفظ التوازن بينها بحكمة الشرع بالميزان الذي هو العدل الآلهي»^(١).

ففي التصور الإسلامي، لكل من التصرف القانوني والإرادة مدلول متباين مفارق لمدلوله الوضعي. فالتصرف القانوني في الفقه الإسلامي - وحسبما تواضع عليه العلماء المعاصرون، يسمى التصرف الشرعي - هو «كل ما يكون من تصرفات الشخص القولية، ويرتب عليه الشارع أثراً شرعياً في المستقبل» وفق ما استقر عليه الشيخ محمد أبو زهرة^(٢). وحسب ما ذهب إليه الأستاذ / محمد فهمي أبو سنة فإن المراد بالتصرف هو الالتزام الذي يصدر من الشخص فيرتب الشرع عليه أحكامه، سواء كان بسيطاً أي من جانب واحد

(١) الالتزامات في الشرع الإسلامي - أحمد إبراهيم بك - مجموعة الأعمال الكاملة - ٢- توزيع دار الأنصار - ص ٤٣، ٤٤.

(٢) التعبير عن الإرادة في الفقه الإسلامي - وحيد الدين سوار - رسالة دكتوراه، دار النهضة العربية، ١٩٦٠م، ص ٣٢.

كالنذر، أو كان مركباً من التزامين متبادلين يتوقف أولهما على ثانيهما كما في عقود المعاوضة^(١) ما يبين بعد أن ثمة اختلافاً في مفهوم التصرف الشرعي عن قرينه التصرف القانوني في القانون الوضعي، وذلك من وجهتي الإرادة الفاعلة بالتصرف والآثار المترتبة عليه، إذ الغالب في خصوص الإرادة لدى الفقه المعاصر، أن المذاهب الفقهية وعلى تباينها، بينها تقارب في خاصة هذا الشأن، من وجهة تقسيم الإرادة إلى «اختيار» و «رضا»، فرغم ما درج الفقهاء على قوله من كون التفرقة بين الرضا والاختيار داخل الإرادة هي تفرقة تخص الفقه الحنفي، فالمشاهد أنها تفرقة لا تتوقف عليه فقط، بل هي مشتركة بينه وبين بقية المذاهب، بيد أن بروزها لدى الأحناف إنما مرده عدم تلاقيها مع مبدأ آخر يطغى عليها ويخفف من دخولها، كما الجعلية لدى الشافعية، وكما بروز دور العاقد في إنشاء التصرف القانوني لسدى الحنابلة^(٢).

والاختيار هو ترجيح فعل الشيء على تركه، أو القصد إلى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح أحد جانبيين على الآخر، فهو يفترض قيام أكثر من بدیل تتردد بينهما الإرادة، أي أن الاختيار يعنى الرغبة أو القصد أو التلفظ بالعبارة المنشئة للعقد على أنها سبب عادى منشيء له وأداة شرعية لذلك. أما الرضا فهو الارتياح إلى فعل شيء أو ابتداء الاختيار وبلوغه نهايته، أي أن الرضا يعنى الرغبة في آثار التصرف أي اتجاه الإرادة إلى ترتيب آثار التصرف^(٣). ومن أمثلة أحوال انفكاك الرضا عن الاختيار، حال المريض الذي يختار بتر عضو من أعضائه دون رضاه، وكذا حال الهازل والمكره في التصرف القانوني، فكلاهما يقصد التلفظ بعبارة إنشاء العقد ولكنه لم يرغب فيه ولم يشأ ترتيب آثاره.

والإرادة بهذه الكيفية، وهي بصد التصرف الشرعي على ما تقدم - سواء أكان في مجال الالتزامات الشخصية أو مجال الولاية الخاصة على النفس أو مجال

(١) المرجع السابق ص ٣٤.

(٢) المرجع السابق ص ٤٥٢.

(٣) التشريع الإسلامي والنظم القانونية الوضعية - مبدأ سلطان الإرادة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الغربية - عادل مصطفى بسبوني - مركز تبادل القيم الثقافية بالشعبة القومية باليونيسكو - الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨ - ص ١٥٧.

الولاية العامة المتعدية على الغير - إنما تنفذ بحكم الشارع الحنيف^(١)، إذ يكاد يتفق الفقهاء على أن الإرادة، وإن صلحت لإبرام التصرف الشرعي، فإن الشارع هو الذي يرتب آثار هذا التصرف لا إرادة الفرد ذاتها^(٢). وما يفيد كونها غير مطلقة السلطان كما حالها بالقانون الوضعي.

وبيان ذلك أن الإرادة في مجال الالتزامات الشخصية، حيث التصرفات الملزمة لجانبين كالعقود، والتصرفات الملزمة لجانب واحد كالالتزام بالإرادة المنفردة، والالتزامات الناتجة عن الأفعال الضارة وأعمال الفضالة، إنما ليتوقف مداها - أي الإرادة - عند حدود الحل والحرمة، أي أن سلطانها إنما يتحرك داخل مجال الحل المباح بينما تعجز عن تجاوز أطر التحريم المقررة بالأوامر والنواهي الربانية نصاً أو إجماعاً، أو قياساً معتبراً. الأمر الذي تؤكد كافة المذاهب الفقهية، رغم ما بها من تباين في شأن قدرات الإرادة ومكنتها إزاء التصرفات الشرعية وما تنطوي عليه من شروط، فحال يذهب الشافعية

والظاهرية إلى عدم إجازة العقود أو الشروط التي لم يقررها نص أو إجماع، حيث تنحصر فاعلية الإرادة داخل تلك العقود أو الشروط المنصوص عليها أو المجمع عليها فقط، يذهب الحنابلة في اتجاه موسع إلى إطلاق قدرة الإرادة على إنشاء تصرفات قانونية شرعية لم يرد لها ذكر بنص أو إجماع. فليس بلزام لديهم لصحة التصرف أو الشرط ورود ما يشايعه نصاً أو إجماعاً أو قياساً معتبراً، وإنما يكفي بمجرد انتفاء المحرم، أي عدم ورود ما يفيد تحريم التصرف أو تحريم الشرط^(٣). ويتوسط الأحناف في منزلة البين بين، فلم يشترطوا لإباحة التصرف أو الشرط ورود نص معين يفيد الإباحة كما الاتجاه الأول، ولم يجعلوا أصل الأمور الإباحة كما الاتجاه الثاني، وإنما مالوا إلى حقيقة اتساع قدرة الإرادة حيال التصرفات الشرعية وما تتضمنها من شرائط، وفي الحال ذاته أوردوا من الاستثناءات ما ضاق به الإطار الذي تتحرك داخله الإرادة، وعلى هذا الحال انقسمت التصرفات لديهم ما بين صحيحة وفاسدة وباطلة. الأمر الذي

(١) المرجع السابق - ص ١٤٤.

(٢) عبد الكريم زيدان - مرجع سابق - ص ٣٩٢.

(٣) المرجع السابق - ص ٣٩٣ وما بعدها.

يتبين معه أن جوهر حقيقة الخلاف بين هذه المذاهب الفقهية جميعاً إنما يدور حول مدى احتمال النظام القانوني الشرعي القائم على هدى المنظومة الإسلامية، لتقبل صوراً من التصرفات والشروط التي لم يرد لحكمها ذكر بإباحة أو تحريم بنص أو إجماع، ولم يكن التوصل إلى حكمها بالقياس المعتمد.

الأمر الذي يتبدى معه، أن الإرادة في مدلولها الفقهي الإسلامي، لا تتكافأ في المعنى مع الإرادة في مدلولها الفقهي الوضعي، فالإرادة في المدلول الأخير، إنما يُعنى بها قدرتها على إنشاء التصرفات القانونية من جهة وقدرتها على ترتيب آثار هذه التصرفات من جهة أخرى، وهو المعروف في الفقه الوضعي «بمبدأ سلطان الإرادة».

أما الإرادة في المدلول الأول، أي في مدلولها الفقهي الإسلامي، فينصرف إلى قدرتها على إيجاد التصرف القانوني الذي اتجهت إليه، أي مدى صلاحيتها سبباً في حصول هذا التصرف، وثمة فارق جوهري بين الأمرين، فالإرادة في النظام القانوني الوضعي، من الاتساع

والقدرة بحيث تصلح لخلق ما تشاء من تصرفات، فتنسب أثارها بكاملها إلى هذه الإرادة، بحسبها هي المرتب بهذه الآثار بحكم فعلها المتمثل فيما أنشأته من تصرف قانوني، فلإرادة مجال واسع يجعلها مصدراً لكثير من الحقوق، ويجعلها المرتب لآثار هذه الحقوق^(١). بل إنه ويفرض تقيدها ببعض من أحكام القانون، فهي لا تعدو قيوداً تحد من سلطانها المطلق، في مجال إبرام التصرفات القانونية حال تبقى قدراتها كاملة في نسبة ما يترتب من أثار هذا التصرف المشروعة، بينما حال الإرادة في النظام الفقهي الإسلامي، لا يتسم بهذا الاطلاق، إذ هي مقدرة القدرات والمكنات من البداية ومعينة المجال ومحدودة داخل إطار مقنن، مرسوم بأحكام الشرع الإسلامي، حسب ما هو مقرر بكل مذهب على حدة، ليس لها أن تتجاوز هذا الإطار وليس من صلاحيتها بحسبها سبباً لحصول التصرف، الخروج عما هو مرسوم لها من أطر تتحرك فيها، وذلك على أصل ما يقرره كل مذهب من أحكام في هذا الخصوص، فمنها - وعلى ما سلف - ما

(١) عبد الرازق السنهوري - الوسيط - الجزء الأول - المرجع السابق - ص ١٤٨.

ينكر على الإرادة أي دور في التوجه لتصرفات جديدة لم يرد بها ذكر بنص أو إجماع أو قياس معتبر، وحالتئذ وفي إطار هذا المذهب، تعجز الإرادة عن التوجه إلى غير التصرفات المقررة نصاً أو إجماعاً أو قياساً معتبراً، فيضيق نطاق تحركها داخل هذه التصرفات المقررة فقط دون سواها، ومن المذاهب ما توسع وأجاز للإرادة الاتجاه إلى تصرفات لم تتقرر سلفاً بنص أو إجماع أو قياس، ولكنه وفي الحال ذاته قيدها داخلياً بما هو مقرر بالنص والإجماع والقياس من أحكام ضابطة - أمرة أو ناهية - تعين إجمالاً ساحة تحرك الإرادة، سواء داخل ما هو مقرر من تصرفات أو غيرها مما لم يتقرر، فتحدد بها الإرادة وهي بمجال نشاطها المنفعل، ويتحدد نطاق صلاحيتها، سبباً في إيجاد التصرف المتجهة إليه، حسب التزامها بهذه الضوابط المقررة، أي أن الإرادة في خصوص هذا الجانب، الأصل فيها على خلاف مثيلها في القانون الوضعي، منضبطة تقيداً بالحدود النصية والإجماعية والقياسية، أكان انضباطاً محصوراً بأطر التصرفات المقررة فضلاً

عن الأطر الموضوعية العامة المعينة لحركة الإرادة إجمالاً، أو انضباطاً بهذه الأخيرة فقط، ففي كلا الحالين وضع الإرادة ينطلق في صلاحيته ومشروعيته من حدود نصية بالأساس وفي ذلك يقول الشيخ على الخفيف : «قد حدد الشارع للعقود حدوداً ... وحتى لا تؤدي بهم إلى نزاع، ولا ينالهم فيها غبن، ولا يلحقهم بسببها غرر، ولا يلزموا بها على غير رضا منهم واختيار، وحتى لا يتخذوها وسيلة وطريقة إلى اقتراف ما نهى الله عنه»^(١)، خلاف حالها في القانون الوضعي، حيث تنطلق فلسفياً من أصل سلطانها المطلق . ومن جانب آخر، فالإرادة في الفقه الإسلامي، يقتصر دورها على إحداث التصرف، أي تنحصر في دور السبب الموحد للتصرف فقط، دون أن يكون لها أي دور في إحداث الآثار أو ترتيب النتائج المقررة وراء التصرف، إذ يكاد الفقهاء يجمعون على أن آثار العقود (التصرفات) من صنع الشارع لا من عمل العاقدين، فالشارع وحده هو الذي يخصص لكل عقد آثاراً معينة، ويجعل من هذه العقود طريقاً موصلاً إلى

(١) وحيد الدين سوار - المرجع السابق - ص ٥٨٢.

هذه الآثار. وهذه الآثار المعينة التي يُخصصها الشارع لكل عقد ليس هي فقط ما أثبتته نصوص الشريعة، بل يتممها ما أضافه الاجتهاد إليها عن طريق القياس والاستحسان والاستصلاح وسد الذرائع^(١). وهذه النسبة للآثار إلى الله تعالى هي ما يعرف فقهاً «بجعلية الآثار» وأساس هذه الجعلية، أي نسبة الأثر إلى الله تعالى مباشرة، لا إلى المتصرف، إنما مردها مفهوم العدل الذي استقام البناء المنظومي للإسلام على أصل من سنده، فالله سبحانه وهو يقيم التوازن بين حقوق المتصرفين الناشئة عن التصرف، معيناً على وجه الدقة حدود التعامل بين الأفراد، ومقعداً أصول العلاقات التي يجوز نشوؤها بينهم، لم يكن يترك الأمر على عواهنه بعد، فقام بنسبة آثار هذه المعاملات إلى ذاته العلية، حتى يُحكم سبحانه سلطان عدله على طرفي المعاملة الشرعية، الطرف الأول وهو موضوع التصرف من إجراءات معاملته وسلوكيات وحدود التصرف وقواعد أحكام انعقادها، والطرف الآخر هو آثارها المترتبة عليها.

وقد يتصدى مُعترض، بكون تكييف وضع الإرادة على هذا النحو، وتهيئة أمر التصرف الشرعي على هذه الهيئة إنما يؤدي إلى النيل من مكنة الاختيار التي هي إحدى ركني الإرادة، بحسبان أن الجعلية إنما تضيق من سلطة إرادة المتصرف في ترتيب مبتغاها من آثار أو تعديل ما هو موضوع من آثار، فكونها من صنع الشارع الخفيف وحده لا يترك أي سلطة حيالها حائلتذ - سواء أكانت سلطة إنشاء أو تعديل أو إلغاء - بيد أن هذا الاعتراض ليذهب جفاءً، إن قمنا بتحليل حقيقة وضع منظومة التشريع الإسلامي، فهذه الأخيرة، بمنطلقها الرباني، تنسب من الناحية الفلسفية، قوة الفعل وأثره، إلى خالق الأفعال، بحيث يبقى الفاعل الحقيقي حينئذ الله تعالى، ويصير الفرد ما هو إلا سبب، أي أداة حقق بها الخالق الفعل الحادث، وحال كهذا لا فكاك إزاءه من نسبة أثر الفعل إلى الفاعل الأصلي لا إلى الأداة الحاصل الفعل بها، فالتصرف الشرعي تم بقوة الله تعالى المنفذة، ومن ثم فالأثر لا بد من رده إليه، ويبقى الفرد أداة لها اختيار منحصر ما بين إيجاد التصرف وبقاء

(١) المرجع السابق - ص ٥٧٩ وما بعدها تفصيلاً في اتجاه كل مذهب إلى الأخذ بهذا التكييف.

العدم أي ما بين حصول التصرف وتركه، فإذا قصد الفرد إيجاد التصرف، يكون قد أعمل إرادته في الاختيار، حال ينسب فعل الحصول ذاته إلى الله تعالى بمشيئته العلية، وترتد الآثار التي أَرادها الفرد من التصرف إلى الله سبحانه صاحب القوة المنفذة. ومن جانب آخر، فإن بناء المنظومة الإسلامية على أصل من أصول وأسس كلية، تضبط أنماط الأفعال والسلوك داخل المجتمع، وتحكم آثار هذه الأفعال والسلوكيات، في أطر شرعية مرسومة ومقدرة تحديداً، إنما ليحول من الوجهة الكلية دون افتراض إضفاء شرعية على آثار تناقض آياً من أصول هذه المنظومة، فالغرض في ظل هذا الفهم، تناغم كلي بين كافة الأفعال داخل المجتمع المشعشع بالنظم الإسلامية، وتوافق أصلى بين هذه الأفعال وأصول هذه النظم، فإن كان الأصل المهتدى به والمنضبط بكماله من الله تعالى، غدا الأثر الدائر بفلكه الملتزم ببقيدته منسوباً في ترتبه إلى الله تعالى الهادي واضع الضوابط وحاكم القواعد، مالك القوة الفاعلة داخل المجتمع. وقد يتصدى معترض آخر، بكون

الجزم بجعلية التصرفات في الشريعة الإسلامية، إنما يفضي إلى التضييق من حرية الأفراد في التصرف، حيث يغدو دور الإرادة قاصراً ومحدوداً عاجزاً عن ترتيب آثار التصرف، ومن ثم عن إنشاء تصرفات جديدة^(١). بيد أن هذا الاعتراض بدوره مردود من وجهة منطقته، فهو ينطلق من أصل نظر لدور الإرادة في المنظومة الإسلامية من خلال مقارنتها بدور الإرادة في النظم الوضعية. وهو نظر جد خاطيء، فليس من المقبول عقد مقارنة تقريبية بين مفهومين، لكل منهما بيئته المستقلة المتميزة تبايناً عن بيئة الآخر، فللإرادة في الفقه الوضعي منطلقها الفلسفي القائم على الإطلاق في سلطانها، والمشاد على فهم واسع - يصل إلى حد التفلت - للحرية، فضلاً عن الصياغة الوضعية البشرية للتشريع وفلسفته ولنظام التسيير المجتمعي وأصوله، وهي منطلقات ترى التسوية الكاملة بين الإرادات الفردية وبينها والإرادة الجمعية، وتحصر - فلسفياً - إرادة الدولة داخل حدود معينة لا يجوز تجاوزها، فإن حصل هذا التجاوز كان لأمر محددة مسبقاً ومقدرة

(١) عادل بسيوني - المرجع السابق - ص ١٧١ .

وتداعياته، ومحكومة انتهاء بأصول الحكم الإلهي من أوامر ونواه، ومن خلال هذه الضوابط والأحكام تتعين حرية الإرادة وبجال حركتها.

وعليه ولما تقدم، فلا يجوز الحكم على الإرادة في النظر الإسلامي من خلال مفاهيم نظر آخر وضعي منبت الاتصال - أصولاً ومفاهيم - عن حقيقة الوضع القائم في النظم الإسلامية، فلكل من الإرادة في النظر الوضعي والنظر الإسلامي، مجاله الذي تتحرك داخله، والمعين في ضوء المفاهيم والأوضاع الكلية للنظر الخاضعة له الإرادة.

ومن جانب آخر، ليس ثمة تأثير لجعلية آثار التصرف على حرية الإرادة في إبرام التصرفات، إذ إن حكمه الجعلية ليس في تقييد الإرادة والحيلولة دونها وإبرام تصرفات شرعية لم تتقرر نصاً أو إجماعاً، فتلك منضبطة ابتداء لا بالجعلية، وإنما بحدود الحل والحرمة المقررة نصاً وإجماعاً وقياساً، وإنما حكم الجعلية في الحيلولة دون ترتب آثار عن التصرف الشرعي قد تنافض أي من أصول أو كليات الشريعة الإسلامية أو تخالف نصاً أو إجماعاً أو قياساً معتبراً يفيد حرمة هذا الأثر وينهى عنه، فإذا

تشريعاً، وفي كل الأحوال لا تنال من قدسية سلطان الإرادة الفردية، إضافة إلى ما للحق من مكنات مطلقة تعطى مالكة - الفرد صاحب الإرادة سلطات واسعة غير محدودة - سوى باحترام الحقوق الأخرى وعدم العدوان عليها - على موضوع هذا الحق، حال كون الأمر يتباين في بنائه الكلي في خاصة الإرادة في الشريعة الإسلامية، فهي كغيرها من المفاهيم القائمة بالنظم الإسلامية، تنطلق من حقيقة الربانية، حيث الله خالق الأكوان ومسير الأفلاك، مالك الأمر، والحاكم على ملكه، ومن ثم وبحكم ربوبيته يدور الجميع وفق هدايته، وتصاغ الإرادات الفردية على هدى من أمره، تضحى معه هذه الإرادة الفردية بمنزلة ما هو دون الأمر الإلهي، أي تشغل حيزاً منضبطاً ابتداءً بأمر الله سبحانه، ومن ثم فهي تتمتع بحرية في حدود نطاق ما هو مسموح به من قبله تعالى، وتتحرك داخل هذا النطاق وفق ما ضبطه من أحكام عينها في هذا الخصوص، وعليه تغدو الإرادة في النظم الإسلامية، ليست قاصرة أو ناقصة أو عاجزة، وإنما هي إرادة منضبطة ابتداءً بمفهوم الربانية

علاقة الإرادة في مدلولها الإسلامي،
بمحدود المشروعية المقدرة مسبقاً بالنص
أو الإجماع أو القياس . وهو التساؤل
المبني على ما تقدم من حقيقة كون
الإرادة المقيدة ابتداء بالحد الشرعي، فإذا
كان ذلك كذلك ، فما حكم هذا
الإرادة إن هي خرقت حدود نطاق
المشروعية المحيز لحركتها.

ج - الإرادة وحد المشروعية:

تبدى لنا من العرض المتقدم ، أن
الإرادة في التصور الشرعي الإسلامي،
موضع اعتبار رئيسي في كافة التصرفات
الشرعية ، بيد أنها تتباين مع الإرادة في
التصور الوضعي من وجهة إطلاق
سلطانها، - فالإرادة في التصرف
الشرعي إرادة مقيدة منضبطة ابتداء
بحكم أصل الشرعية والتنظيم بالحد
الشرعي المقرر نصاً، أو إجماعاً أو قياساً
معتبراً . وكذلك تبدى لنا أن للإرادة
دور محدود في إنتاج آثار التصرف،
بحسبانها لا تعدو أن تكون سبب
حصول التصرف أو أداة تحقق التصرف
وظهوره للوجود، حال كون الآثار إنما
تترتب بحكم الشرع الحنيف، أي يجعل
من الله تعالى وليس الإرادة ، فالإرادة
فقط تتجه صوب هذه الآثار، فتتخير

كان لا خلاف - بين كافة المذاهب
الفقهية بالشرعية الإسلامية - حول
وجوب التزام الحدود النصية وما هو
يجمع عليه وما هو موصول إليه بالقياس
المعتبر لدى كل مذهب وفق نهجه
الأصولي ، فمن ثم لا يكون ثمة ادعاء
بتقيد الإرادة وعجزها عن إبرام ما تشاء
من تصرفات بأن قلنا بجعلية آثار
التصرف الشرعي، إذ مشيئتها في هذا
الخصوص منضبطة ابتداء - وفي كافة
المذاهب - بمحدود أوامر الشرع ونواهي.

الأمر الذي يستظهر منه، حجم
ومدى افتراق مدلول الإرادة في الفقه
الشرعي الإسلامي عن مدلولها في
المنظور الوضعي، وذلك من وجهة
الدور الذي يؤديه كل منهما في مجال
تكوين التصرفات القانونية أو الشرعية،
وكذا من وجهة ما يحوزه كل منهما من
إمكانات يتيحها له نظامه القانوني الذي
تنفعل الإرادة داخله، وأخيراً من وجهة
علاقة كل منهما بالآثار القانونية المبتغاة
من التصرف القانوني أو الشرعي، أي
تلك الآثار التي هي من وراء القصد.

بيد أنه تساؤل لا فكاك من الإجابة
عليه، حتى تكتمل لهذه الرؤية خطوطها
الرئيسية، وهو التساؤل المتعلق بمدى

ذلك، فعقد البيع (مثلاً) الغرض فيه نقل ملكية المبيع إلى المشتري في مقابلة الثمن وعقد الإجارة الغرض منه انتفاع المستأجر بالعين المستأجرة وعقد الزواج الغرض منه حل كل من الزوجين للآخر، وهكذا. فإذا قصد الناس من عقودهم هذه المعاني التي رتبها الشارع على كل عقد واستوفى العقد كل الشروط المطلوبة لتحقيقه كان العقد صحيحاً^(١).

يبد أن الفقه المعاصر وتأثرًا من جانبته بالتصورات النظرية الوضعية، أبى إلا أن يفرد لمشروعية التصرف، ركنًا مستقلاً أطلق عليه السبب الباعث على التصرف^(٢)، بحسبان أن «السبب الباعث هو الذي يحرك الإرادة نحو غرض محدد تبتغي تحقيقه، وهذه الإرادة إذا التقت بإرادة أخرى فإننا نكون بصدد عقد. والعقد وهو التقاء إرادتين نحو تحقيق غرض مشترك يبتغي المتعاقدان تحقيقه، لا بد له من محل يقع عليه، فأى عملية عقدية لا بد لها من سبب يدفع إليها ويحركها نحو هدف معين، وفي

الأداة الشرعية الملائمة لإنتاجها، وتأتي التصرف الشرعي المفترض أنه منتج لهذه الآثار يجعل من الله تعالى، أي تأتي التصرف الذي عينه المولى المشرع الأعظم - سببًا لحصول هذه الآثار، ولكن ماذا إن اتجهت الإرادة إلى آثار غير مشروعة، لم يميزها الشرع، وما تأثير ذلك على التصرف الشرعي ذاته؟ وما هو دور المشروعية مقارنًا بالإرادة داخل التصرف الشرعي، وهي جميعها تساؤلات تتكامل فيما بينها لتقرير موضع المشروعية من التصرف وركنه الأساسي الإرادة.

والحق، أنه إذا كان للإرادة مكانًا رفيعًا في التصرف الشرعي حسب التصور الإسلامي، فقد ربط الفقه أجمع هذه الإرادة دومًا بسياج المشروعية المتعين تهيؤها فيه حتى تصلح ركنًا صحيحًا مكتملاً قادرًا على تكوين التصرف وإتمام حصوله، فلكل تصرف شرعي غاية اقتضتها حكمة الشارع لوصول الناس إلى أغراضهم من معاشهم، ووضع لكل عقد ما يحقق

(١) أحمد إبراهيم بك - الالتزامات في الشرع الإسلامي (الأعمال الكاملة) - الجزء ٢، توزيع: دار الأنصار - ص ٩٨.
(٢) المرجع السابق - الشيخ أحمد إبراهيم - ص ٩٨ وما بعدها، وبهذا المعنى عبد الرزاق السنهوري - مصادر الحق في الفقه الإسلامي - الجزء الرابع - الطبعة الثالثة - ١٩٦٧ - ص ٥١ وما بعدها.

الوقت نفسه لابد لها من محل تقع عليه وتدور حوله الالتزامات المتقابلة^(١).

أي أن الفقهاء المحدثين، اعتمدوا التقسيم الوضعي لأركان التصرف القانوني، واستجلبوه إلى ساحة التصرف الشرعي في الفقه الإسلامي، وأفردوا للمشروعية ركنًا مستقلًا أطلق عليه من قبلهم ركن السبب الباعث.

حال أن الأمر في حقيقته، ومزيد إنعام للنظر، إنما يفصح عن مخالطة شبه كاملة من قبل المشروعية لكل من الإرادة والحل. فللمشروعية موضعان من التصرف الشرعي، الموضع الأساسي هو الإرادة ومكمنه حقيقة تقصد التصرف والمرنو إليه غائيًا، والموضع الآخر تبعي وهو محل التصرف، أي ما يجري عليه وبخاصته التصرف المبرم. وليس هذا بمقام المجادلة الفقهية حول صحيح أركان التصرف، وإنما ما يهمننا في هذا الخصوص، استظهار الموقف الشرعي الفقهي من المشروعية التي لا نرى انفرادها بركن مستقل، وإنما اندماجها بكل من الإرادة بالأساس والحل على نحو تبعي، فقط نشير إلى أننا سوف نطلق عناصر المشروعية المكونة من

المقاصد والنوايا بلفظة الباعث، مع فصلنا الكامل بين مقصودنا في الباعث وبين السبب الباعث في المقصود الوضعي الفقهي.

وتفصيل ذلك، أن الفقه الإسلامي، وعلى تباين مذاهبه، يكاد يجمع على تأثير المشروعية على صحة التصرف، فقط موضع الخلاف بين هذه المذاهب، يكمن في كيفية استظهار عناصر المشروعية. فيذهب الأحناف والشافعية إلى أن الباعث لا يبحث عنه خارج الإرادة، بل يتعين - للحكم عليه - أن يكون موجودًا في صيغة العقد ذاتها داخليًا في دائرة التعامل، فلا مناص عن تضمينها التعبير عن الإرادة، بحسبان الباعث جزءًا من هذا التعبير لا ينفصل عنه، ولذلك فلا اعتداد بهذا الباعث إن لم تتضمنه صيغة العقد أو التعبير عن الإرادة^(٢). وهذا الاتجاه لا يرى الباعث إلا في الإرادة الظاهرة بحيث لا يجوز تجاوز هذه الإرادة الظاهرة إلى تفتيش النوايا الخفية، فإذا لم تتضمن هذه الإرادة الظاهرة أيًا مما يفيد وجود باعث غير مشروع استوى التصرف صحيحًا قائمًا على أركانه متمثلًا ونافذًا

(١) محمود محمد شعبان - السبب الباعث على التعاقد في الفقه الإسلامي، طبعة الاخلاص - ص ١١٧.

(٢) مصادر الحق في الفقه الإسلامي - عبد الرزاق السنهوري - الجزء الرابع - معهد البحوث والدراسات العربية - ص ٥٤.

بشروطه. وفي هذا ذكر الإمام الشافعي أن «أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحاً في الظاهر لم أبطله لتهمة ولا بعادة بين المتبايعين وأجزم بصحة الظاهر، وأكره لهما النية إذا كانت النية لو أظهرت كانت تفسد البيع. وكما أكره للرجل أن يشتري السيف على أن يقتل به ولا يحرم على بائعه أن يبيعه، فمن يراه أنه يقتل به ظلماً لأنه قد لا يقتل به وأفسد عليه هذا البيع، وكما أكره للرجل أن يبيع العنب ممن رآه يعصر حمراً، ولا أفسد البيع إذا باعه إياه؛ لأنه باعه حلالاً، وقد يمكن أن لا يجعله حمراً أبداً، وفي صاحب السيف أن لا يقتل به أحداً أبداً، وكما أفسد نكاح المتعة، ولو نكح رجل امرأة عقداً صحيحاً وهو ينوي ألا يمسكها إلا يوماً أو أقل أو أكثر لم أفسد النكاح، وإنما أفسده أبداً بالعقد الفاسد»^(١).

وجاء في البدائع أنه «لا تجوز إجارة الإمام للزنا، لأنها إجارة على المعصية. وقيل فيه نزل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا قِتْيَاكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ تَحَصُّنًا لِنَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾. وروى عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن مهر

البغي، وهو أجر الزانية على الزنا^(٢). وكذلك جاء في البدائع أنه «لو اشترى قمرية على أنها تصوت، أو طيراً على أنه يجيء من مكان بعيد، أو كبشاً على أنه نطاح، أو ديكاً على أنه مقاتل، فالبيع فاسد عند أبي حنيفة رحمه الله، وهو إحدى الروايتين عند محمد رحمه الله... لأن هذه الصفات يتلهى بها عادة، والتلهي محظور، فكان هذا شرطاً محظوراً، فيوجب فساد البيع... ولو اشترى جارية على أنها مغنية على سبيل الرغبة فيها، فالبيع فاسد، لأن التغنية صفة محظورة لكونه لهواً، فشرطها في البيع يوجب فساده، ولو اشترى جارية على أنها مغنية على وجه إظهار العيب، جاز البيع، لأن هذا البيع شرط البراءة عن هذا العيب، فصار كما لو باعها بشرط البراءة عن عيب آخر، فإن وجدها لا تغني لا خيار له، لأن الغناء في الجواني عيب فصار كما لو اشترى على أنه معيب فوجده سليماً^(٣). الأمر الذي يبين معه، أن هذا الاتجاه الأول ورغم تقييده لآليات استظهار عناصر المشروعية وحصرها فيما تفصح به الإرادة الظاهرة عن صحيح باعها وإلا

(١) الأم - الإمام الشافعي - الجزء الثالث - كتاب الشعب - ص ٦٥.

(٢) البدائع - الجزء ٤ - ص ١٩٠ عن السنهوري المرجع السابق ص ٥٦.

الصفقة يشترى الأول من الثاني ذلك الشيء بعينه بمبلغ مائة جنيه ، يقبض إياها في الحال تحقيقاً لغرضهما ، والمحققون من الفقهاء ، قالوا بطلانه ، لأنه رباً مستتر تحت صورة عقد بيع ، وأما غير المحققين فلهم كلام كثير لا أدري على أي أساس شرعي فقهي قد بني^(١) أي قيام دلائل تقييد على نحو جدي عدم مشروعية المقصد من التصرف ، إنما يؤدي إلى انهيار كامل للإرادة - وإن تحقق لها سائر شرائط قيامها - لينهدر معها التصرف ذاته ، فيصير حالتها باطلاً .

حال يذهب المالكية والحنابلة ، وهم في اتجاه التأكيد على دور المشروعية في ابتناء التصرف صحيحاً ، إلى التوسعة في الاستدلال على عناصر مشروعية التصرف ، أي مشروعية توحد الإرادة وهي بصدد إبرام التصرف ، وصحيح اتفاق مقصودها ، وأحكام الشارع الخفيف ، فيرى هذا الاتجاه وجوب الاعتداد بالبائع على التعاقد ، سواء ذكر بالعقد أم لم يذكر ، ما دام كان معلوماً للطرف الآخر ، فإن ثبتت

حمل التصرف على صحة المقصد ، فإنه لقاطع في اعتبار مشروعية التصرف أحد أصول ابتناء ركن الإرادة ، فلا قيام ابتداءً - للتصرف دونه . بل إن من حدائث الأحناف من توسع في الأخذ بدلالات مشروعية التصرف غير حاصر لها فيما ورد بظاهر التعبير عن الإرادة ، فيرى أن «الأصل أن تحصل العقود على أسبابها الشرعية الظاهرة التي يظهر أنها غرض المتعاقدين ، حتى إذا قام دليل أو قرينة على أن حقيقة الأمر غير ظاهرة وجب التمسك بالحقيقة^(٢) . أي أنه لم يعد يستلزم لتعيين حدود مشروعية التصرف ورود الباعث في متن الإرادة المعبر عنها ، وإنما اكتفى بقيام الدلائل الجدية على حقيقة انتفاء المقصد المشروع عن التصرف ، لذا يذهب إلى أنه إذا كان ثمة « رجل أراد أن يقتض من آخر مائة جنيه (مثلاً) على أن يردها إليه بعد مدة معينة مائة وعشرين لكن الرجلين كليهما يتورعان عن صورة الربا فقط . فيتفقان على أن يبيع الأول للثاني شيئاً بمبلغ مائة وعشرين جنيهاً موجهة إلى مدة كذا ، وبعد أن تتم

(١) المصدر السابق - الجزء ٥ - ص ١٦٩ عن السنهوري المرجع السابق - ٥٦ ، ٥٧ .

(٢) أحمد إبراهيم بك - المرجع السابق - ص ١٠٠ .

(٣) المرجع السابق - ص ٩٩ .

مشروعية الباعث غدا العقد صحيحًا،
وإلا فلا .

ويذكر ابن القيم بإعلام الموقعين
«وتأمل قول النبي ﷺ : صيد البر لكم
حلال وأنتم حرم ما لم تصيدوه أو يُصد
لكم . كيف حرم على المحرم الأكل مما
صاده الحلال إذا كان قد صاده لأجله؟
فانظر كيف أثر القصد في التحريم ولم
يرفعه ظاهر الفعل».

ومن ذلك الأثر المرفوع من حديث
أبي هريرة : من تزوج امرأة بصدّاق
ينوي أن لا يؤديه إليها فهو زان، ومن
أدان ينوي أن لا يقضيه فهو سارق ،
ذكره أبو حفص بإسناده، فجعل
المشترى والناكح إذا قصد أن لا يؤديا
العوض بمنزلة من استحل الفرج والمال
بغير عوض، فيكون كالزاني والسارق
في المعنى، وإن خالفهما في الصور.

ويؤيد ذلك ما في صحيح البخاري
مرفوعًا : من أخذ أموال الناس يريد
أداها أداها الله عنه ، ومن أخذها يريد
إتلافها أتلفه الله.

فهذه النصوص وأضعافها تدل على
أن المقاصد تغير أحكام التصرفات من
العقود وغيرها، وأحكام الشريعة تقتضي
ذلك أيضًا ، فإن الرجل إذا اشترى أو

استأجر أو اقترض أو نكح ونوى أن
ذلك لموكله أو لموليه كان له وإن لم
يتكلم به في العقد، وإن ينوه له وقع
الملك بالعقد، وكذلك لو تملك المباحات
من الصيد والحشيش وغيرها ونواه
لموكله دفع الملك له عند جمهور الفقهاء،
نعم، لا بد في النكاح من تسمية الموكل؛
لأنه معقود عليه، فهو بمنزلة السلعة في
البيع، فاقتصر العقد إلى تعيينه لذلك، لا
أنه معقود له . وإذا كان القول والفعل
الواحد يوجب الملك للمالكين مختلفين عند
تغير النية ثبت أن للنية تأثيرًا في العقود
والتصرفات، ومن ذلك أنه لو قضى من
غيره دينًا أو انفق عليه نفقة واجبه أو
نحو ذلك ينوي التبرع أو الهبة لم يملك
الرجوع بالبدل، وإن لم ينو فله الرجوع
إن كان بإذنه اتفاقًا، وإن كان بغير إذنه
ففيه النزاع المعروف، فصورة العقد
واحدة، وإنما اختلف الحكم بالنية
والقصد. ومن ذلك أن الله تعالى حرم
أن يدفع الرجل إلى غيره مالا ربويًا بمثله
على وجه البيع إلا أن يتقابضا، وجوز
دفعه بمثله على وجه القرض، وقد
اشتركا في أن كلا منهما يدفع ربويًا
ويأخذ نظيره، وإنما فرق بينهما القصد؛
فإن مقصود القرض نفع المقرض، وليس

مقصوده المعاوضة والربح. ولهذا كان القرض شقيق العارية، كما سماه النبي ﷺ منيحة الورق فكأنه أعاره الدراهم ثم استرجعها منه، لكنه لم يمكن استرجاع العين باسترجاع المثل. وكذلك لو باعه درهماً بدرهمين كان رباً صريحاً، ولو باعه إياه بدرهم ثم وهبه درهماً آخر جاز، والصورة واحدة وإنما فرق بينهما المقصد. فكيف يمكن أحد أن يلغي المقصود في العقود ولا يجعل لها اعتباراً^(١). أمر يتبدى معه ما أولاه هذا الاتجاه من بالغ اهتمام وتقدير للمقصد من التصرف (ويعنى به باعته)، حتى أنه ليجتنب عنه في كل ظرف يخالط التصرف أو يرافقه، فإذا ما تبين هذا المقصد بأي استدلال يكون قد تحددت مشروعية التصرف على هده. فيذهب الإمام الشعراني في الميزات الكبرى إلى أنه وفي خصوص حال بيع العنب لعاصر الخمر ومن ذلك قول الأئمة الثلاثة أنه يصح بيع العنب لعاصر الخمر مع الكراهة مع قول أحمد بعدم الصحة، فالأول فيه تخفيف:

والثاني مشدد.

وجه الأول أن المقاصد هي التي يؤاخذ بها العبد أما الوسائل فقد يحال بين العبد وبينها، فلذلك كان بيع العنب لمن يريد يعصره خمرًا غير حرام لعدم تحققنا أنه يتمكن من عصره.

وكان الحسن البصري يقول: لا بأس ببيع العنب لعاصر الخمر. وكان سفيان الثوري يقول: بع الحلال لمن شئت

وجه الثاني سد الباب؛ لأنه ما يتوصل به إلى الحرام فهو حرام ولو بالمقصد، كما لو نظر إنسان إلى ثوب موضوع في طاق على ظن أنه امرأة أجنبية فإنه يحرم عليه ذلك فافهم^(٢).

وهذا مثال بالغ الدلالة في مدى مخالطة المقصد (أي الباعث) للإرادة التي بنى عليها التصرفات، بحيث أن التصرف الواحد يمكن حمله على الصحة كما يحمل على البطالان، والفاصل في الأمر إنما هو المقصد المحمول التصرف عليه. ما يستظهر بُعد مدى مخالطة المشروعية المؤصلة على عدم مخالفة قصد الشارع وعدم مجاوزة أحكامه الثابتة بسند نص

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين - ابن قيم الجوزية - تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد - الجزء الثالث - طبعة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م - مكتبة الكليات الأزهرية - ج ٩٨، ٩٩.

(٢) الميزان للعارف الصمداني والقطب الرباني سيدي عبد الوهاب الشعراني - الجزء الأول - المطبعة الحسينية المصرية - طبعة ١٣٢٩هـ - ص ٥٧.

أو إجماع أو قياس معتبر ، لركن الإرادة بالتصرف الشرعي، بحيث يتعين صحة التصرف بداية على حسب هذا المقصود. وبمعنى آخر أنه في غالب التصرفات حال ما إذا توافرت لها كافة شروط الصحة، ليس منها ما يحمل على عواهنه صحة أو بطلاناً ، وإنما المعتبر في هذا الخصوص تقدير المقصد من وراء التصرف، على الخلاف الفقهي المقدم في استظهار هذا المقصد - فإن تبدى مناقضته لحكم الشرع أو مقتضاه بطل، وإن تبدى موافقته صح حائلته. ولعل مما يزيد الأمر وضوحاً ، أن المشروعية في غير قليل من التصرفات الشرعية ، تخالط المحل أيضاً، فتتحدد مشروعية المحل في ضوء المقصد من وراء استخدامه، فرى ممايزة في حكم ذات التصرف الشرعي حال تكراره، فتارة يحمل على صحة، وأخرى يقضى ببطلانه حسب طبيعة المحل والمستخدم فيه في التصرف موضع الإبرام، ومثاله قول أبي حنيفة ومالك بجواز بيع الكلب مع الكراهة، فإن يبيع كلب لم يفسخ البيع إن أمكن الانتفاع به عندهما وقال الشافعي وأحمد: لا يصح بيع الكلب

بوجه من الوجوه، ولا قيمة له إن قتل أو أتلّف .

فالأول مخفف والثاني مشدد، فرجع الأمر إلى مرتبتي الميزان .

ووجه الأول أن النهي عن ثمنه لا يلزم من عدم صحة بيعه نظير ما ورد في كسب الحجام، فإن الحجامه جائزة وكسبها مكروه ووجه الثاني أن النهي عن أكل ثمن الكلب يقتضى عدم صحة بيعه لندور الحاجة إلى بيعه لكثرة الكلاب في كل زمان ومكان، مع قول جمهور الأئمة بنجاستها وخبثها، وأمر الشارع بالغسل من فضلاتها سبع مرات إحداهن بالتراب الطهور، ويصح حمل القولين على حالين، فمن احتاج إلى كلب لماشية أو حراسة دار فله شراؤه، ومن لا فلا والله سبحانه وتعالى أعلم^(١) .

وكذلك الأمر في قول رسولنا الكريم ﷺ : « إن الله إذا حرم شيئاً أو حرّم أكل شيء حرّم ثمنه » .

يقول الإمام ابن القيم: « يراد به أمران: أحدهما : ما هو حرام العين والانتفاع جملة، كالخمر، والميتة ، والدم، والخنزير، وآلات الشرك، فهذه

(١) المرجع السابق - الجزء الثاني - المرجع السابق - ص ٦٠ ، ٦١ .

ثمها حرام كيفما اتفقت. والثاني: ما يباح الانتفاع به في غير الأكل، وإنما يحرم أكله، كجلد الميتة بعد الدباغ، وكالحمر الأهلية، والبغال ونحوها مما حرم أكله دون الانتفاع به، فهذا قد يقال: إنه لا يدخل في الحديث، وإنما يدخل فيه ما هو حرام على الإطلاق، وقد يقال: إنه داخل فيه، ويكون تحريم ثمنه إذا بيع لأجل المنفعة التي حرمت منه، فإذا بيع البغل والحمار لأكلهما حرم ثمنهما، بخلاف ما إذا بيعا للركوب وغيره، وإذا بيع جلد الميتة للانتفاع به، حل ثمنه، وإذا بيع لأكله، حرم ثمنه^(١). وهو الأمر عينه في شأن السياسة الشرعية، من وجهة حق ولي الأمر في التسعير، يقول الإمام ابن القيم: «وأما التسعير: فمنه ما هو ظلم محرم، ومنه ما هو عدل جائز. فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه، أو منعهم مما أباح الله لهم، فهو حرام. وإذا تضمن العدل بين الناس، مثل: إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ الزيادة

على عوض المثل فهو جائز، بل واجب»^(٢). وذكر الإمام في خصوص مسألة إلزام الناس بعدم بيع الطعام أو غيره من الأصناف إلا ناس معروفون لا تباع تلك السلع إلا لهم، حيث يتولون فيما بعد بيعها لمن يريدون، إنه «من البغى في الأرض والفساد والظلم الذي يجبس به قطر السماء، وهؤلاء يجب التسعير عليهم، وألا يبيعوا إلا بقيمة المثل، ولا يشتروا إلا بقيمة المثل، بلا تردد في ذلك عند أحد من العلماء؛ لأنه إذا منع غيرهم أن يبيع ذلك النوع أو يشتريه فلو سوّغ لهم أن يبيعوا بما شاءوا أو يشتروا بما يشاءوا، كان ذلك ظلماً للناس، ظلماً للبائعين الذين يريدون بيع تلك السلع، وظلماً للمشتريين منهم. فالتسعير في مثل هذا واجب بلا نزاع»^(٣).

أي أن محل التصرف يجب أن يكون قابلاً لحكم التصرف شرعاً، أي مشروعاً، وإلا بطل التصرف بالملكية، فكما يتعين أن يكون هذا المحل مالاً، يجب أن يكون أيضاً متقوماً، والتقويم المقصود هنا، هو اتفاق المحل مع عناصر

(١) جامع الفقه - موسوعة الأعمال الكاملة للإمام ابن قيم الجوزية - جمعه ووثق نصوصه وخرج أحاديثه / يسرى السيد محمد / الجزء الرابع - دار الوفاء المنصورة - الطبعة الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م. ص ١٣٣، ١٣٤.

(٢) المرجع السابق - ص ١٣٨. (٣) المرجع السابق - ص ١٣٩، ١٤٠.

التصرف المأتي حق الضوابط الشرعية الكلية الحاكمة، إذ أن مشروعية المحل ليست بالأمر المقطوع به سلفاً - في غالب الأحوال - وإنما تتحدد هذه المشروعية، حسب موضع هذا المحل من التصرف، فالسلاح مثلاً إن بيع وثبت يقيناً أن قصد مشتره محاربة المسلمين، غداً مالا غير مشروع يبطل به التصرف بالكلية، وكذا بيع الكلاب والحمير والبغال فإن كان لاستخدام مشروع كالحراسة للأول والركوب للآخرين انعقد التصرف صحيحاً، وإنما إذا كان البيع لأكلهما، كان التصرف باطلاً لعدم مشروعية المحل، كذا جلد الميتة بالخلاف ما بين إذا كان لشراء للأكل أم للاتفاع، ففي كل هذه الأحوال خالطت المشروعية الإرادة، وفي بعضها امتدت في مخالطتها إلى محل التصرف ذاته، فتوقف حكم التصرف المأتي على مدى موافقة أو مخالفة الإرادة ومعها المحل في بعض الأحوال للمشروعية المقررة، فتارة ينعقد التصرف صحيحاً، وتارة يستوى هو ذاته، لمقصد غير مشروع، أو لمحل بموضع غير مشروع، باطلاً .

وعليه، يضحى البادي أن الإرادة

ومعها المحل في أي تصرف شرعي، إنما هما موضع اعتبار أول من جهة المقصد المبتغى والهدف المرنو إليه، ومن جهة موضع المحل داخل التصرف والاستخدام المنتهى له، أي أنهما - فلسفياً - ليسا على الإطلاق المبتدأ من حيث الإجازة، وإنما هما مقيدان ابتداء بضوابط المشروعية المقررة بأي سند شرعي نصاً أو إجماعاً أو قياساً مقيداً . أي أن أصل الشرعة في خصوص إجازة الإرادة وقدراتها على إتيان التصرف الشرعي المنتج أو في شأن أهلية المحل وصلاحيته؛ لأن يكون موضع تصرف، إنما هي على التقييد، بحد المعبر شرعاً منها . الأمر الذي يتبين منه، قدر مفارقة التصرف القانوني للتصرف الشرعي، إذ أن الأول وبحكم انطلاقه تأسيساً على مبدأ سلطان الإرادة وحرية الأخيرة في التوجه صوب ما تشاؤه من أعمال قانونية غير محدودة بحد أو مقيدة بقيد سوى عدم الإضرار بحقوق الآخرين من الغير، وقدراتها والحال هذه على ترتيب ما تشاء من آثار قانونية تنزو إليها بحكم هذا كله انقرض وضع بالغ الخطورة على نظام المجتمع إجمالاً والنظام القانوني خصوصاً، الأمر الذي عاجله الفقه الوضعي من

جانين: الأول: تمثل في أفراد ركن مستقل لعناصر المشروعية. يسمى السبب، ووضع فيه من القيود على الإرادة ما لم يتمكن من التصريح بانضباط الإرادة به ابتداء، وتواصل ركن الإرادة على هدى من حقيقة تقييد الإرادة بعناصر المشروعية المقررة، أي أنه التف على سلطان الإرادة المطلق وقام بتقييده من خارج هذه الإرادة، وأما الثاني فكان أن ابتدع فكرة النظام العام ووجهها صوب ركني المحل والسبب ليقوما عليه، فيقيدان حلتئذ الإرادة بمقتضى مفهوم هذه الفكرة، حال تبدى لنا الأمر على نقيض هذا في التصرف الشرعي، فلا خير ليس فيه - منهجاً - أي ادعاء بخصوص إطلاق الإرادة أو أي حديث عن سلطانها غير المحدود، وإنما على خلافه، فالإرادة نشأت مقيدة ابتداء بالحد الشرعي، والمقصد من وراء الإرادة إنما هو موضع اعتبار دائم في تبين مدى مشروعية التصرف، كما أن هذه الإرادة ليست هي مرتب الآثار المرجوة، وإنما تترتب يجعل من الله تعالى، فضلاً عن أن محل أي تصرف يرتبط ابتداء في تقدير مشروعيته. بموضعه من التصرف ذاته،

ومن ثم فلم يتم فصل المشروعية عن التكوين الأساسي لركني التصرف الشرعي - الإرادة والمحل - بل هي - أي المشروعية - متبطنة بهما، مقيدة لهما، محددة ابتداء لأصل شرعتهما، وهما بصدد التصرف المزمع. وعليه وإزاء هذا جميعه لم يجد النظام الشرعي القانوني في الإسلام، احتياجاً فنياً - تقنياً - لإبداع فكرة كالنظام العام تلعب دور المقيد والمحدد لسلطان الإرادة وهي بصدد التصرفات الشرعية، فالتقييد وارد ابتداء، والحد معين شرعاً، والنسبة إلى الله تعالى في آثار التصرف مقطوع بها، ومن ثم فليس ثمة حاجة إلى إيجاد آليات قيد خارجة عن نسبة التكوين الداخلي للتصرف للحد من غلوائه؛ لأن هذه الغلواء غير مفترضة في التصور الشرعي الإسلامي، كما أنه من غير المفترض وجود آثار قانونية تناقض مقتضى النظام الشرعي، فلكون الآثار إنما تترتب بجعل من الله تعالى فلا حاجة حلتئذ بإمكان تترتب آثار تناقض أحكام الله، فسبحانه منزه عن أن يرتب آثاراً تخالف أحكامه، أي أن افتراض قابلية التصرف لإنتاج آثار تعارض أي من أحكام وأصول النظام الشرعي

الإسلامي، منتف بحكم جعلية الآثار، ليغدو مثل هذا التصرف باطلاً منذ مولده لعدم قدرته أو صلاحيته لترتيب أي من الآثار المقصودة طالما عارضت حكم الشرع، لكون الأخير هو الذي يقرر الآثار ويرتبها وليس التصرف ذاته، فكيف يرتب آثاراً لا يريد لها هو.

وعليه فأي تصرف يفقد عناصر المشروعية المعينة، إنما هو باطل ابتداء منهدر انتهاء غير قادر عن ترتيب آثاره غير المشروعة، أي أنه ليس بحاجة لآلية فكرة النظام العام، التي تدخل على التصرف القانوني المتكامل صحة وتكويناً، فتبطله وتهدر آثاره، لمخالفته المشروعية الوضعية المقررة.

* * *

ومما تقدم، يكون قد انجلى من الحقائق بشأن صحيح وضع وتكوين الشريعة الإسلامية، ما يحذو بنا إلى عدم الانقياد وراء ما وجد من بعض الظواهر في النظام القانوني الشرعي القائم بهذه الشريعة مشابهاً في قشرته الخارجية لفكرة النظام العام الوضعية، وبالتالي الموافقة على حالة معرفة الشريعة الإسلامية لتكوين مفهوم النظام العام بحسبه نسقاً معرفياً بالأساس، موجوداً

بهذه الشريعة كما هو موجود بالنظم الوضعية. إذ أنه وإزاء ما انبسط أمامنا من حقائق سواء هذه التي تخص تكوين الشريعة الإسلامية، وأنساقها المعرفية أو تلك التي تخص مفهوم النظام العام وأوضاعه التاريخية والسياسية والقانونية والملابسة، فضلاً عن وظائفه التي اضطلع بها، والتطور الذي لحق هذه الوظائف منذ مولد هذا المفهوم وإلى ما استوى عليه الآن، يغدو من العسير التسليم بأن في النظام الشرعي الإسلامي ما يمكن الاعتداد به نسقاً يكافئ موضعياً مفهوم النظام العام الوضعي. فمواضع التشابه التي تثير من اللبس بين النظام الشرعي الإسلامي والنظام الوضعي وتدفع إلى الاعتقاد في حالة معرفة الأول لمفهوم النظام العام، لا تعدو أن تكون ظواهر خارجية تتعلق بتشابه في أحكام الأمر والنهي وفي البعد القيمي الكامن وراء مثل هذه الأحكام بحسبها انعكاساً قانونياً لأصول أيديولوجية معتنقة. حال أن حقيقة الكشف المنهجي عن وجود شيء مزروع بحقل معرفي معين لدى حقل معرفي آخر، يستلزم بداية دراسة كلا الحقلين واستظهار مدى قابلية الحقل المكشوف عنه لتقليل هذا الشيء

ومدى احتياجه له، فيتم العكوف على
استظهار كافة عناصر هذا الشيء لدى
ذلك الحقل الأخير من حيث مساره
التاريخي والدور الذي يضطلع به
والوظائف الموكول بها إليه، فضلاً عن
أبعاده الاجتماعية والسياسية بوصفه
بالأساس حقيقة ملازمة للوضع المجتمعي
الذي تنشط به، والثابت لدينا - ومما
تقدم جميعه - أن الفرض المنهجي الأول

والخاص بمدى إمكان النظام الشرعي
الإسلامي لتقبل مفهوم النظام العام
 واحتياجه له، غير متحقق، للتباين الجلي
بين هذه المنظومة القانونية، والمنظومة
القانونية الوضعية، وذلك من جهة
المنطلقات الأساسية التي تبدأ منها
فروضه الأصلية، ومن ثم فليس ثمة
حاجة إلى القول بمعرفة -أو باختياج-
النظام الشرعي الإسلامي لمفهوم النظام
العام .





النظام العام في الشريعة الإسلامية (٣)

د. عماد طارق البشري (*)

فقط يتعين بداية ، الإشارة إلى أنه، ولما كنا قد استبعدنا مفهوم النظام العام برويته الوضعية عن المجال المعرفي للشريعة الإسلامية بنظامها الشرعي القانوني، فمن المتعين أيضاً استبعاد كافة تصورات مفهوم النظام العام والتي انطلقنا منها في تعيين هذا المفهوم وأصلنا على هداها عناصره الأساسية . فنحن هنا بصدد دراسة إطار مرجعي يمثل في ذاته - ومن ضمن ما يمثله - دوراً ارتكازياً في الحياة القانونية للشريعة الإسلامية . هذا الإطار له تصورات الخاصة وآلياته المستقلة، المنبئة في مفاهيمها وحدودها وماهياتها،

إذا كان مسار البحث ، وعلى ما سبق، في مجال الشريعة الإسلامية، ليفصح عن أن ثمة إطاراً مرجعياً عاماً يحيط الحياة الاجتماعية للفرد المقيم بالجماعة المؤمنة بالمنظومة الإسلامية، كما يحيط الجماعة ذاتها ونظامها السياسي، فثمة تساؤل يلح في هذا الخصوص، عن هذا الإطار، ماهيته وعناصره وحدوده؟. ومعنى آخر: بماذا ينضبط الحق ابتداء، وبماذا تنقيد الإرادة في أصل شرعتها، وماهية هذه القيود وكنهها؟ وهو التساؤل الذي نحاول التصدى له بهذه الجزئية .

(*) دكتوراه من كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية، ٢٠٠٢ م .

لتلك الخاصة بمفهوم النظام العام الوضعي على ما تقدم عند دراسته تفصيلاً بالفصل المنقضى .

فإذا كان ، وكان مفهوم النظام العام، لينطلق من حقيقة كونه حد على الإرادة وهي بصدد تصرف قانوني، وذلك وفق فهم القانون الوضعي، فإن للإطار المرجعي في الشريعة الإسلامية منطلقاً يتجاوز هذه الحدود. فهو ليس بحد على الإرادة المكتملة بحيث يرد من خارجها كما هو الحال في القانون الوضعي، ولكنه ضوابط لا تنشأ الإرادة منضبطة ابتداء إلا إذا التزمت إياه، ومن ثم فلا تكتسب الإرادة أي قدرة على الفعل إلا إذا أضيفت متوافقة لأحكام هذا الإطار ومن داخله منضبطة بمقتضاه ؛ لذلك كان المنضبط بهذا الخصوص ليس الإرادة فقط وهي بصدد تصرف شرعي وإنما المنضبط بالأساس كافة الأوضاع التي يتم بها الفعل الإنساني، سواء وجدت فيها الإرادة أو انتفت ،

وسواء أخذت أي من أشكال التصرف أو الوقائع، أكانت تصرفاً شرعياً أو تصرفاً فعلياً أو واقعة شرعية، بل إنه وفي أحوال قد يرتب التزامات دون أن يكون ثمة إرادة معتد بها تكون سبب هذا الالتزام^(١) . وعلة ذلك ، أن هذا الإطار المرجعي المعنى لا يتعلق فقط بالتنظيم القانوني، وإنما هو بالأساس إطار مرجعي لتنظيم حياتي كوني، يتصل بالمنظومة القانونية كما يتعلق بغيرها من المنظومات الأخرى ، وعلى قمة مدارجها منظومة المفاهيم الدينية العقدية والعبادية ، مروراً بالمنظومة الخلقية المتعين سيادتها داخل المجتمع المسلم والمنظومة الاجتماعية الخاصة بمحدود العلاقات بين الأفراد وبينهم وبين جماعاتهم الفرعية المتممون إليها، فضلاً عن جماعتهم الأصلية، إضافة إلى المنظومة السياسية الاقتصادية المتنبئة، وبمعنى آخر، ما المنظومة القانونية إلا آلية من آليات ضبط انفعال الحياة الإنسانية لمجتمع يتبنى

(١) أما عن التصرف الشرعي فقد سبق تبينه ولا مزيد فيه بهذا الخصوص، وأما عن التصرف الفعلي فهو الأفعال التي ترتب آثاراً ولو لم يرد لها الفاعل كالغصب والإتلافات، ومنها كافة صور التعدي على الغير كالجنايات والسرقة ومنها الإحراز وإحياء الموات والتحجير وهي ليست من الغصب ولا الإتلافات. وأما الرقاعات الشرعية فهي الحوادث التي تقع دوماً اختياراً من الإنسان كالملاد والوفاة والجرار ومضى الزمان. وقد جعل الله تعالى لكل فعل من هذه الأفعال جميعها حكماً شرعياً يرتب التزامات، سواء وقعت على عاتق القائم بالفعل أو على عاتق غيره وعلى عاتق غيره كجماعة بأسرها. وهي تتراوح ما بين عقوبات بدنية والتزامات مالية أو عينية وواجبات مفروضة . أصل هذه الأحكام جميعاً إنما يكمن في ذلك الإطار المراجع الأسمى للقرار رسماً بالوضع الإلهي ، الذي إليه ترد الآثار يجعل منه .

انظر د/ محمد زكي عبد البر، التصرفات والوقائع الشرعية - دار القلم بالكويت - الطبعة الأولى - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

عقدت الإسلام داخل أصل هذا الإطار المرجعي، وعليه فإن هذا الإطار وإن وجد أصوله من كثير من الروافد وعلى ما يبين لاحقاً، فهو بالأساس يمتد في نفوذه متغلغلاً حتى أهون جزئيات النشاط الحياتي الفاعل، وهو وبامتداد مظلته على هذا النحو، يشمل النشاط الإنساني سواء الواعي المستند إلى إرادة واعية مدركة، كما يشمل نشاطه غير الواعي الذي قد يعترض فيه الإرادة عارض يؤثر على إدراكها وهي بصدد الفعل المشرع فيه، وفي كل الأحوال يرتب من الآثار ما يكون كافلاً لرأب ما انخرم داخل هذا الإطار إزاء ذلك الفعل، وإن ترتب على ذلك آثار تلحق آخرين خلاف من قام بالفعل المعني. ومثال ذلك ما يترتب على إحياء الأرض الموات وهو مستصلح الأرض متعذر زراعتها وليست مملوكة لأحد، فلا خلاف في تملك محيها لها^(١)، وبمثل هذه الحال، لسنا بصدد تصرف شرعي وإنما هو تصرف فعلي، رتب عليه الخالق الكريم آثاراً قانونية شرعية، أهمها تملك الأرض، وهو حكم قرره المولى عز وجل عند تحقق أحد العلل التي قررها

سبحانه مناطاً للتملك، حيث يتعين مناط التملك في هذه الحال الماثلة، بتوفر مفهوم عمارة الأرض وحصول نفع المسلمين، الأمر الذي انتفى معه عن حال كالتحجير إثر التملك. فالتحجير هو وضع الشخص حدود لأرض إعلماً بنواحيها، إن المحجر لا يملك هذه الحدود التي قام بوضعها وتظل هذه الأرض مباحاً، وعلّة ذلك انتفاء مناط التملك في هذا الخصوص، إذ وبحسبان أن هذه أرض كلها أو بعضها ليست مملوكة له بأي من الوسائل المقررة شرعاً للتملك، كما أنه لم يقم بإحيائها أي لم يتحقق مناط عمارة الأرض، فمن ثم ليس من مسوغ شرعي لتملك لها^(١)، ومن أمثلة ذلك - أيضاً - الجوار الذي يرتب من الحقوق والواجبات، والوفاة التي ترتب أحكام تتعلق بالميراث، وهي وقائع ليس ثمة إرادة فردية أو جماعية في حصولها، ورغم هذا تترتب الآثار القانونية الشرعية، وهي منضبطة بالحدود المقدرة شرعاً بالإطار المرجعي الإسلامي، وكذلك من الوقائع الشرعية التي ترتب التزامات وواجبات، أحوال إتلاف غير المميز أو المجنون مالا للغير،

(١) ويشير الفقه إلى أن عمارة الأرض وانتفاع المسلمين بها، يكون بإحياء الأرض وزراعتها على نحو ما تريد به الثروة القومية للجماعة وبمحصل من خراجها وعشارها - انظر د/ محمد زكي عبد البر - المرجع السابق - ص ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤.

فرغم ذهاب عقل الفاعل وانتفاء إدراكه ووعيه، فإنه يظل ضامناً في ماله ما قام بإتلافه، وهو أمر يتقرر بحكم ووجوب إزالة الضرر تفرعاً عن الأصل الكلي المتعلق بمحدث الرسول ﷺ «لا ضرر ولا ضرار» .

الإطار المرجعي :

يقول الله تعالى في محكم البيان ﴿إِن الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠] ، ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠] ، ﴿إِن الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ [الأنعام: ٥٧] . آيات عديدة وغيرها كثير، تفيد حاكمية الله تعالى على خلقه وعلى شئون حياتهم ومناهج تجمعهم الإنساني. فبموجب هذه الحاكمية تعينت مصادر التشريع وأدلته الشرعية ، وتحددت أطر الولايات العامة والفرعية والشخصية، وتقررت حقوق الإنسان - الفردية والعامة - ، ودار كل هذا في فلك العقيدة الإسلامية خادماً لها، محققاً لمتهاها ؛ ليغدو التنظيم القانوني للتشريع الإسلامي تنظيمًا للسلوك الإنساني - الفردي والجماعي والرسمي (للدولة وأجهزتها) ضابطاً له بإطار كلي عينه المولى عز وجل حاكماً

بهذا السلوك كما عينه حاكماً لنهاجه العقدي والفكري والخلقي، وهذا ما أطلقنا عليه الإطار المرجعي ، بحسبانه الإطار الذي يطوى بين جنباته أسس الاعتقاد الإسلامي وكليات هذا الدين وأصول مبادئه، فتكوين النظام القانوني الشرعي للإسلام، ليس تكويناً منعزلاً مستقلاً عن المنظومة الفكرية الإسلامية، وإنما هو نبت لهذه المنظومة آخذ منها محدّد بمحدودها منضبط بأصولها، وبالحال ذاته نافع لها مكمل لإطارها الكلي بحسبانه الانعكاس القانوني لأصول ومبادئ وكليات هذه المنظومة التي يتأصل عمدتها على هدى منها. الأمر الذي كان معه النظام القانوني الشرعي ، هو الحال التقني للشرعية الإسلامية ، فإذا ما اتفقنا على تعريف هذه الشرعية بحسبها: مجموع الأحكام المأخوذة من القرآن الكريم وسنة رسول الله ﷺ وما استقر في كتب الفقه الإسلامي منذ تأسست المذاهب الفقهية المختلفة وما تفرع عن أحكام القرآن والسنة من اجتهادات فقهاء، تبين قدر التنوع الموضوعي في الأحكام والقواعد التي ينطوى عليها النظام الشرعي القانوني الإسلامي، الذي لن يغدو مقتصرًا على

ضبط سلوك التعامل داخل المجتمعات على مستويات قطاعاتها المختلفة تراثياً، وإنما يمتد لينال بالتنظيم مجالات من العلاقات أكثر رقياً من ذلك، بداية من علاقة الإنسان بربه مروراً بعلاقاته الخلقية بالآخرين. إلى إن ينتهى بعلاقات القربى وما تفرضه ديانة من واجبات والتزامات ذات انعكاس قانوني في هذه المنظومة القانونية بالغة الشمول والاتساع .

ومن ثم، وعلى أصل ما تقدم، يمتاز النظام القانوني الإسلامي عن غيره من النظم القانونية الوضعية، بأن ليس ثمة انحسار لدوائر الأطر العقدية والعبادية والخلقية عن هذه المنظومة القانونية، وإنما تتداخل فيما بينها؛ لبناء قواعد السلوك الإنساني في ساحة المعاملات الإنسانية والجمعية ، ليتكون منها جميعها المنظومة القانونية الإسلامية. هذه المنظومة تمتد لكافة أصول الإسلام وكتلياته ومبادئه وأسسها، العقدى والمعاملاتى، الخلقى والعبادى، دون تمييز بينها ودون انحسار عن أيها.

وهنا يتعين موضع بحثنا بهذه الجزئية، وذاك حول الإطار الذي يتشكل منه السياق المحيط ضبطاً بالمنظومة القانونية

الشرعية في الإسلام، أي الإطار المكون لأصول الشرع التي لا خروج عليها ولا فكك منها ولا التفات عنها لأي نظام قانوني يبغي (أو يدعى) النسبة للفكرية الإسلامية . والنظر في هذا الخصوص إنما يجد تنوعاً لهذه الأصول الشرعية، ما بين القطعى وقسيم للقطعى ، وذلك حسب معايير الاستدلال المتبناة توصلاً لهذا الإطار الكلي الذي تتشكل منه المرجعية العليا للنظام القانوني الإسلامي، أي هذا الإطار المرجعي ، إنما تتوزع أصول أحكامه الشرعية ما بين دائرتين، الأولى دائرة الأحكام القطعية والثانية دائرة الأحكام قسيمة القطعية .

أما دائرة القطعى ، فهي الأحكام المحصلة مباشرة من النص - كتاب أو سنة - أو الإجماع، ومعيار الاستدلال المنتهج في هذا الخصوص هو المعيار النصي الذي يبحث في نصوص الكتاب الحكيم والسنة النبوية المشرفة وإجماع الأمة، لتحصيل أحكام قطعية، أي أحكام تدل بذاتها ووجودها على مدلولها مقطوع مقصودها وسند ورودها. وأما دائرة قسيم القطعى ، فهي الأحكام المحصلة بطريق الاستقراء، أي المتوصل إليها ليس بالسبيل المباشر من

ألفاظ النصوص، وإنما بطريق غير مباشر باستقراء النصوص واستنباط كلياتها وتخريج أصولها وأهدافها، وصولاً إلى تحصيل أحكام كلية للشرعية الإسلامية تكون أصلاً ترتكز عليه هذه الشريعة، على ما يضعه بدرج القطعي، فيغدو قسماً له، ومعيار الاستدلال المتبع في هذا الخصوص هو معيار الاجتهاد البشري الذي يبذل فيه المجتهد جهده ويعمل عقله ويعتصر قريحته، لبلوغ هذه الدائرة من الأحكام.

بيد أن ثمة ملاحظة واجبة الإشارة تتمثل في هذا التصنيف لأحكام الإطار المرجعي ما بين قطعي وقسيم قطعي، ليس مفاده استقلال للدائرتين عن بعضهما البعض أو استغلال لمعياري الاستدلال الخاص بكل منهما، وإنما الأمر على خلاف ذلك، إذ إن كل من المياريين يعتمد بالأساس على النص - الكتاب والسنة - وكل منهما يتطلب جهداً في تخريج الأحكام من النصوص، فقط يتوقف الجهد في الدائرة الأولى على تبين معاني دلالات ألفاظ النص، فيحصل بهذا الحد من الجهد الحكم المطلوب، حال يستلزم الجهد في الدائرة الثانية مزيد من إنعام للنظر وضم

نصوص وتخريج أحكام على أحكام، حتى يتوصل إلى الحكم المراد. وفي النهاية يتعين لدينا جملة من الأحكام ذات مصادر مختلفة بعضها يرتد وبشكل مباشر إلى الكتاب والسنة وبعضها يرتد إليهما بشكل غير مباشر عن طريق سبل الاجتهاد المختلفة، وهذا ما سوف يبينه البحث لاحقاً.

القطعي

عندما نتحدث عن القطعي فإننا نعني بالأساس انتهاج معيار نصي يبحث في المصادر النصية المقدسة، أي في النص المقدس الذي يجد مصدره قطعاً وعلى نحو مباشر في أحكام المولى عز وجل الثابتة بكتابة الحكيم. أو يجد مصدره قطعاً فيما هو منسوب إلى الله وعلى نحو غير مباشر عن طريق نبيه المرسل بالسنة النبوية المشرفة، أو يجد مضمره في إجماع أمة محمد على حكم معين بأمر معين، ذلك أننا بصدد ثلاثة أنواع من النصوص بحسب مصدرها، فهناك النص القرآني، وهناك نص السنة المحمدية، وهناك النص المقرر بالإجماع بحسبه مصدرًا للتشريع الإسلامي.

أولاً: نصوص القرآن الكريم:

وجميعها قطعي من وجهته

السرود (الثبوت) والدلالة.. فأما قطعية الثبوت فتعني أنه من المقطوع به جزءاً أن كل نص متلو من نصوص هذا الكتاب الحكيم هو ما أنزله الله تعالى على رسوله ﷺ الذي بلغه بدوره إلى الأمة دون تحريف أو تبديل^(١)، أي ثابت يقيناً أمر نسبته إلى الله تعالى. وأما قطعية الدلالة، فالثابت استقراراً فقهاً وأصولاً أن نصوص الكتاب الحكيم إنما يتم تصنيفها ما بين نصوص قطعية الدلالة وأخرى ظنية الدلالة. والنص القطعي الدلالة إنما هو ما جاء بمعنى يتعين فهمه دون سواء ولا يحتمل تأويلاً فلا ينظر فيه إلى ترادف، ولا ينظر فيه إلى حقيقة أو مجاز؛ وذلك لكون المعنى المقصود واضح بذاته متعين دون غيره، كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٢]، أن الآية قاطعة في بيان فرض الزوج في هذه الحال لكون النصف لا يعنى ولا يمكن أن يفيد إلا النصف، فالدلالة هنا قطعية^(٢). أما النص الظني الدلالة فهو ما جاء بمعنى

يحتمل هو وغيره، إذ بتطرق الاحتمال إلى الفهم تكون الدلالة ظنية، كقوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، لفظ قرء يحتمل أكثر من معنى، فقد يكون الطهر وقد يكون الحيض، وبهذا الاختلاف في المعنى أثره على الأحكام الفقهية الفرعية؛ ولذلك فلمثل هذا التعدد في المفهوم لفظاً من النص ولاحتماله أكثر من معنى تكون الدلالة ظنية^(٣).

ولا يعيننا في هذا المقام بهذه الجزئية سوى الصنف الأول من النصوص قطعية الدلالة.

من ذلك يتبدى لنا أن النصوص القرآنية وهي ما بين قطعي الثبوت والدلالة، قطعي الثبوت ظني الدلالة، إنما ينقطع يقيناً بأن الصنف الأول منها يكون القطعيات التي يتشكل منها الإطار المرجعي الأعلى. بموجب قطعية ثبوت نسبتها لله تعالى وقطعية فهمنا لمقصود المولى عز وجل منها. هذا الصنف من النصوص يدخل هذا الإطار

(١) علم أصول الفقه، الشيخ / عبد الرهاب خلاف - الطبعة الثالثة - ١٣٦٦هـ، ١٩٤٧م - مطبعة القصر، شارع فاروق - ص ١٤٧.

(٢) أصول الفقه الإسلامي، د/ محمد كمال الدين إمام - الطبعة الأولى - ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م - / المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - ص ١٤٧.

(٣) المرجع السابق - الصفحة نفسها.

المرجعي، أيًا ما تكون طبيعة أحكامه أو موضوعها، إذ لا فارق في هذا الخصوص بين نصوص تحمل أحكامًا عقدية أو خلقية أو عملية.

أ - الأحكام العقدية: تعد النصوص القرآنية القطعية - ثبوتًا ودلالة - المنطوية على أحكام عقدية خاصة بأصول الاعتقاد الإسلامي، من مرتكرات الإطار المرجعي الأعلى، كقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الرُّسُلُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وقوله: ﴿إِنَّهُ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ (٧٧) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ (٧٨) لَا يَمْسُهِ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (٧٩) تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الواقعة: ٧٧-٨٠]، وقوله: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ (١) رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً (٢) فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ (٣) وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ (٤) وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ خُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ

دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [البينة: ١-٥]، فهذه الآيات بما تنطوي عليه من تقرير بموجب التسليم بالإيمان بالله تعالى وتعيين الفروع هذا الإيمان، تدخل الإطار المرجعي الأعلى بحكم قطعيتها الدلالية فضلاً عن الثبوتية، وتعد قيدًا لكل تفكير تشريعي مما ليس معه ثمة سبيل للفكاك منه، إذ ليس بمقصود بأي تقنين إسلامي، احتمال نطاق نصوصًا تنطوي على تشكيك فيما تقدم أو انتقاص من اكتماله أو حتى مجادلة في دلالاته، كما لا يحتمل هذا النظام أي تصرف أو فعل شرعي أو مادي، يتناول على هذه الدلالات العقدية الكلية، بحيث إن وجد هذا الفعل أو التصرف، بطل، ولزم الجزاء حدًا أو تعزيزًا حسب طبيعته. ويؤكد هذا، إن في المساس بأي من الإيمان أو فروعه، أو إنكار أي منها، فإن الله تعالى بقوله: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (١٠٦) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحْبُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [النحل: ١٠٦، ١٠٧]، وكذا قوله: ﴿وَلَا يَزَالُونَ

يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يُوَدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ
اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ
فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ
أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ
أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢١٧﴾
البقرة: [٢١٧]، فإن الله بقوله هذا - إنما
يقرر كفران مقررهما، أي خيانتة لله
ورسوله وسائر المسلمين ، ولا جدال أن
هذا إنما يمثل خيانة لجماعته التي يحيا بين
ظهرانيتها، خيانة توجب إنزال أشد
الجزاء ، فليس من جرعة أشد من خيانة
الجماعة والدولة القائمة عليها، الأمر
الذي يفيد ارتكاز الإطار المرجعي
الأعلى على أصل من هذه الأحكام
العقدية، التي تتشكل بها البذرة الأولى
لسند اجتماع الجماعة في هذا المجتمع
الذي يتخذ الإسلام ديناً وعقداً دنيوياً
أيضاً .

ب - الأحكام الخلقية : أي تلك

النصوص التي تنطوي على أحكام
خلقية كقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ
يَغْضَوْنَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ
ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا
يَصْنَعُونَ﴾ (٣٠) وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ
مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا
يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا

وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا
يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ
أَوْ آبَاءَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءَ
بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ
بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ
أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ
الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى
عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ
لِيُعْلَمَ مَا يَخْفَيْنَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى
اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ
تُفْلِحُونَ ﴿النور: ٣١، ٣٠﴾ .

مثل هذه الأحكام إنما تعد المرجع
الشرعي الأعلى لأي تنظيم قانوني ينتظم
حال المرأة وعلاقة الرجل بها، فيلزم
النساء بالمجتمع على الاحتشام في الثياب
وإلا كان التعزير واجباً، وكذلك هذه
الأحكام الأخلاقية تعد المرجع والبعد
الشرعي للنصوص القانونية التي تعين
حدود المحارم والتابعين مما لا غنى عنهم
والذين يرتفع عنهم الخطر المقرر في
الاطلاع على النساء، ومن ثم ترفع
التعزير الذي تتضمن النصوص العقابية
الخاصة بالاختلاط بالأجنبيات .

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَتِ ذَا
الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ
وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا﴾ (٢٦) إِنَّ الْمُبْدِرِينَ كَانُوا

ج - الأحكام العلمية:

وهي النصوص التي تنتظم نوعين من الأحكام، أحكام العبادات وأحكام المعاملات :

١- النوع الأول وهو أحكام العبادات كالصلاة والزكاة والحج والنذر واليمين، كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَإِنَّ السَّبِيلَ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢١٥]، وقوله: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠]. أحكام قطعية الدلالة في تعيين مصارف الصدقات ومستحقيها . وكذلك قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة:

إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٢٦]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرِزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٣١]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٢]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٣]، وقوله: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزَنُوتُمْ بِالْقِيسِ طَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٥]، وهي جميعها أحكام خلقية بالأساس تحت على عدم العدوان على الغير، وتضع في الحال ذاته تنظيمًا كليًا للمحرمات، فالنفس حرام والفرج حرام ومال الغير حرام ، ومن هنا كنا بصدد إطار مرجعي يخرج على القواعد الأخلاقية واجبات قانونية تقرر منع العدوان وتحدد المحرمات ، وتضع - مع غيرها من نصوص الحدود الأخرى - الجزء القانوني الشرعي على مثل هذه الأفعال (١) .

(١) وللحديث عن القواعد الخلقية تفصيل واف في إطار كل من المصدر الاستقرائي والمصدر الوظيفي كما سيلي .

١٨٥]، أحكام قطعية تفصل العزائم من الرخص في فرض الصوم بشهر رمضان، فتوجب الصوم على من يشهد الشهر قادراً وترخص بعذر عند المشقة المتحققة في أحوال المرض أو السفر، فيكون لها موردتها القانوني عند تعيين الحاجة كتعزيز الفاطر رمضان دون عذر.

٢- أما النوع الثاني فهو أحكام المعاملات كالعقود والتصرفات والعقوبات والجنايات مما يقصد بها تنظيم علاقة المكلفين بعضهم بعضاً، سواء أكانوا أفراداً أو جماعات، وهي الأحكام التي تعد في الفهم القانوني المعاصر أحكاماً قانونية، وهي تنقسم إلى أنواع:

١- أحكام الأحوال الشخصية التي

تتعلق بالأسرة منذ بدء تكونها وحتى انقضاء عراها بالموت أو الطلاق إثر هذا الانفصال كذلك، كقوله: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا﴾ [النساء: ٤]، تبياناً وعلى نحو قاطع لوجوب الصداق والمهر، وقوله: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا

وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٢٢]، أحكام قاطعة في تعيين المحرمات من النساء، وقوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (٢٢٩) فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢٩، ٢٣٠]، أحكام في بيان مرات الطلاق التي تحرم بعدها المطلقة على مطلقها، فلا يكون بمكنته مراجعتها، وهي قطعية لا خلاف حول دلالتها. وأخيراً وفي هذه الجزئية كافة أحكام الموارث وهي قطعية إطلاقاً باتفاق الفقه إجماعاً، كقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، قاعدة التوريث بين العصبات، وقوله: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١١]، و﴿وَإِنْ كَانَتْ

وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ﴿[النساء: ١١] ،
وَلَا يُؤْتِيهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ
مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ ﴿[النساء:
١١] ، ﴿فَبِأَن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ
أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ﴿[النساء: ١١] ،
وهذه جميعها قواعد قطعية في توريث
ذرى الفروض.

٢- الأحكام المدنية المتعلقة بمعاملات
الأفراد ومبادلاتهم من بيع وإجارة
ورهن وكفالة، وشركة ومدانة ووفاء
بالالتزام، وهي المنتظم علاقات الأفراد
المالية وحفظ حقوق ذوى الحقوق
وآياتها بالقرآن الكريم سبعون آية، مثل
قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا
بِالْعُقُودِ ﴿[المائدة: ١] ، في بيان وجوب
تنفيذ الاتفاقات والعقود، وقوله ﴿يَا أَيُّهَا
الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ
بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ
مِّنْكُمْ ﴿[النساء: ٢٩] ، في بيان حرمة
الغبن والغش والتدليس وكافة صور
التغيير في العقود، وهذه الآيات،
وللحق، مصدر للعديد من الأحكام
الفقهية التى تنتظم شأن المعاملات في
الشريعة الإسلامية، وكذلك قوله تعالى:
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا

مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿
البقرة: ٢٧٨] ، و﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ
وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴿[البقرة: ٢٧٥] ،
﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ ﴿
[البقرة: ٢٧٦] ، وفي جميعها في مقام
النهى تحريماً قطعياً عن الربا، وفصل
حكمها عن حال البيع الحلال شرعاً .

٣- الأحكام الجنائية: وهي المتعلقة
بما يصدر عن المكلف من جرائم وما
يستحقه عليها من عقوبات قصداً لحفظ
حياة الناس وأموالهم وأعراضهم
وحقوقهم، فضلاً عن تعيين حدود علاقة
المجني عليه بالجاني وبالأمة. مثال ذلك
قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ
فَاقْطِعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً
مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَزِيرٌ حَكِيمٌ ﴿[المائدة:
٣٨] ، في بيان حد السرقة ، وقوله
﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ
مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ
فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ
مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿^(١) في بيان حد الزنا
وكيفية إيقاع الحد، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا
الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ
وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلٍ

(١) قد قررت السنة النبوية المشرفة وإجماع الصحابة رضوان الله عليهم حد شرب الخمر، فورد حدها تعزيراً كحد القذف بوجوب
إيقاع لمائتين جلدة، كما سيلي لاحقاً .

الأخروى ثم الدينوى مع تقرير جواز معافاة القاتل وأحكام الإعفاء حالته.

٤- أحكام المرافعات وهي المتعلقة

بالقضاء والشهادة واليمين قصداً لتنظيم إجراءات تحقيق العدل بين الناس، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَخْشَ مِنْهُ شَيْئاً فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّاهِدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشَّاهِدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيراً أَوْ كَبِيراً إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكَمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]،

الشَّيْطَانُ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ﴾

[المائدة: ٩٠] (١)، في بيان حرمة الخمر

والميسر والنهى القطعى عنهما، وقوله:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا

خَطْأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطْأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ

مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ

يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ

وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ

كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَّةٌ

مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ

تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾

[النساء: ٩٢]، في بيان جزاء القتل

الخطأ وتنظيماً لعلاقة الجاني بأهل الجنى

عليه. وقوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً

مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا

وَعَظِيبَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَآعَدَ لَهُ عَذَاباً

عَظِيماً﴾ [النساء: ٩٣]، ثم قوله:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ

الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ

بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ غُفِيَ لَهُ مِنْ

أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ

بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ

وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بِغَدٍ ذَلِكَ فَلَهُ

عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٨]، في بيان

حكم تحريم القتل العمد وجزاؤه

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ عَاثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، ويبين مما تقدم وعلى نحو قطعى الدلالة وجوب اكتمال أهلية المتعاقدين واختيارهم أو من ينوب عن الضعيف منهم، ووجوب وصف وبيان محل العقد بما ينفي الجهالة، وكذلك الشروط الإضافية كالنص على أجل الاستحقاق، كما أوضحت هذه الآيات طرق الإثبات، فقررت الإقرار بالكتابة، والدليل بالبينة، والتذكير بأداء الشهادة، كما قررت كفالة الوفاء بالرهان المقبوضة.

٥- الأحكام الدستورية وهي المتعلقة بنظام الحكم وأصوله قصداً لتحديد علاقة الحاكم بالمحكوم وتقريراً للأفراد والجماعات من حقوق (١)، كقوله تعالى: ﴿فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَكَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا

مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٨]، فالآية الأولى باللغة الدلالة في وجوب الأخذ بالشورى، إذ إنها نزلت في أعقاب هزيمة المسلمين بغزوة أحد، وهي الهزيمة التي ما كانت لتكون - بأمر الله - لو لم ينزل الرسول ﷺ على مشورة صحابته في الخروج لملاقاة المشركين، إلا أنه ورغم ذلك استمر توكيد الله على رسوله الكريم بوجوب لزوم الشورى في كل ما يحتاج إليها، «والنص بهذه الصورة وفي هذه الظروف نص قاطع لا يدع مجالاً للشك في أن الشورى مبدأ أساس من مبادئ النظام السياسي الإسلامي وقيمة عليا يجب على الأمة المسلمة أن تتمسك بها دائماً وتحت جميع الظروف (٢)». وأما الآية الأخرى فتفيد أن الشورى من خصائص الإسلام التي يجب أن يتحلى بها المؤمنون أكانوا جماعة لم تقم عليهم دولة

(١) والحق أن غالب الأحكام الفقهية في خاصة هذا الشأن تجد أدلتها من السنن النبوية وإجماع الصحابة والاجتهاد والمعتبر حيث تتعين آيات الله تعالى بمحكم كليات ضابطه إبداء وهادية انتهاء للأدلة المتقدمة التي تعد تفصيلاً للآيات .

(٢) د/ محمد سليم العوا في النظام السياسي للدولة الإسلامية . المرجع السابق - ص ١٩٢ .
(٣) مرجع سابق ص ١٩٢ .

بعد أو كانوا جماعة تأسست لهم دولتهم بالفعل»^(١). وكذلك من الآيات القطعية في خاصة هذا الشأن قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ويستدل العلماء من هذه الآية على تأكيد وجوب الشورى، ذاك أن الله تعالى ضمن توفر الشورى، بأن استحدث آلية تقوم برقابة الحكام في أمر التزامهم بالشورى، بحسبان أن نكول الحاكم عنها يعين فرضاً على الحكوميين الانتصاب للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بدعوة الحكام إلى التزام جادة الصواب في هذا الخصوص ودرء ما لحق عملهم من مفسد بدعوة الأمة إلى ترك المنكر والتزام المعروف^(٢). وكذلك من أحكام هذه الطائفة، قوله تعالى في معرض بيان التزام العدل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]، ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٨]، وكذا قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: ١٣٥]، وهذا تأكيد من بعد تأكيد على المكانة التي بلغ «العدل» شأوها في النظر الإسلامي، فالأمر بالعدل لم يكن ليقصر على حدود القضاء ولم يكن ليتعداه فقط إلى ما هو بين المؤمنين من علاقات وحسب، بل امتد إلى ما هو قائم من علائق بين المسلمين وأعدائهم، بل إنه فاق هذا وذاك فلم يقتصر الأمر بالعدل على حدود الفعل والحكم بل تعداه إلى العدل أيضاً في القول، بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٢]^(٣)، وكذلك من الأحكام القطعية بالغة الأهمية في السياق، حق الجماعة في محاسبة الحكام، وهو المستدل عليه قطعياً بقوله تعالى: ﴿فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ [ص: ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ

(١) مرجع سابق - ص ١٩٣.

(٢) مرجع سابق - ص ٢١٦.

الْحَرْتُ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ
الْفُسَادَ» [البقرة: ٢٠٤]، فمن يأتي من
الحكام فعلاً يعتبر فساداً في الأرض أو
اتباعاً للهوى يجب على الأمة أن تأمره
بالكف عن مثل هذه الأفعال، وإلا
كانت تقصره في واجبها في الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر وإن لم
يستجب وجب عليها أن تحاسبه في
ذلك وتسأله عنه»^{(١) (٢)}.

٦- الأحكام الدولية التي انتظمت
أمر معاملات الدولة الإسلامية وغيرها
من الدول ومعاملة غير المسلمين
القائمين بالدولة الإسلامية وذاك بأوقات
السلم والحرب، كقوله تعالى ﴿قَاتِلُوا
الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا
يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا
الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ
صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، وقوله: ﴿إِنَّ
عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا
فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ
الْقِيمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا
الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً

وَاغْلُظُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة:
٣٦]، وقوله: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ
الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا
يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]،
وقوله: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ
الْأَغْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (١٣٩) إِنْ
يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ
مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ
وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ
شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [آل
عمران: ١٣٩، ١٤٠]، وقوله كذلك:
﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ
وَبَيْنَهُمْ مِثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ
صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ
وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ
فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ
وَأَلْفَوْا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ
عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٩٠]، وقوله:
﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ
فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ
مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾
[التوبة: ٦]، وقوله: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ
عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ
يُخْرِجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ

(١) مرجع سابق - ص ٢٤٩.

(٢) وهذا الأمر تحديداً مما يتدخل بين المعيارين الآخرين لاختفاء قطعية دلالية عليه كما بين لاحقا .

وَتَقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ [المتحنة: ٨]، وقوله:
﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا
فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا
عَلَى الْأُخْرَىٰ فَكَاتِلُوا النَّبِيَّ تَبْغِي حَتَّى
تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا
بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
الْمُقْسِطِينَ﴾ (٩) إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ
فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ
لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿الحجرات: ٩، ١٠﴾،
وكذا قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ
يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ
تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ
وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧]،
وقوله: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا
فَضْرِبْ الرِّقَابَ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ
فَشُدُّوا الوثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً
حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد:
٤]، وهذه جميعها أحكام قطعية قررها
الله تعالى حاكماً أعلى، نحسبها المرجع
في ضبط العلاقات بين الدول الإسلامية
وبينها وبين غيرها من الدول غير
المسلمة، وذلك إبان الحرب وإبان
السلم، وكذا علاقة الدولة المسلمة بغير
المسلمين القاطنين أراضيها، وكذا
علاقتها بأسرى حربها بالدول غير

المسلمة .

وبعد، فهذه كانت محاولة لمقاربة
القطيعات بالقرآن الكريم، أي النصوص
قطعية الثبوت والدلالة به، في محاولة
تصنيفية لها، حيث تبين لنا من الدراسة
السابقة أن القطيعات النصية بالكتاب
الحكيم إنما تنوزع على ثلاث مجموعات
أساسية، تكون المجموعة الأولى من
القطيعات العقيدية حال تكون المجموعة
الثانية من القطيعات الخلقية، وأخيراً
تكون المجموعة الثالثة من قطيعات
نصوص أحكام المعاملات من أحكام
أحوال شخصية وأحكام مدنية جنائية
وأحكام مرافعات وأحكام دستورية
وأحكام دولية .

ثانياً: نصوص السنة النبوية:

تحتل السنة النبوية المشرفة المرتبة
الثانية بعد القرآن الكريم بين مصادر
الشريعة الإسلامية. والمعنى بها كل ما
روى عن الرسول الكريم محمد ﷺ من
قول أو فعل أو تقرير . فالسنة القولية
هي أحاديثه المشرفة التي قالها في مختلف
الأغراض والمناسبات كقوله ﷺ: «لا
ضرر ولا ضرار» وقوله: «في السائمة
الزكاة»، وقوله عن البحر: «هو
الظهور ماؤه الحل ميتته»، والسنة

الفعلية هي أفعاله ﷺ كأدائه الصلوات الخمس بهيئاتها وأركانها، وأدائه مناسك الحج، وقضائه بشاهد واحد ويمين المدعي، وأخيراً السنة التقريرية هي ما أقره الرسول مما صدر عن بعض أصحابه من أقوال وأفعال بسكوته وعدم إنكاره أو بموافقته وإظهار استحسانه، فيعتبر بهذا الإقرار أو الموافقة صادراً عن الرسول ﷺ، كحادثة الصحابين اللذين خرجا في سفر فحضرتهما الصلاة ولم يجدا ماء فتيما وصليا ثم وجدا الماء في الوقت فأعاد أحدهما صلاته ولم يعدها الآخر، فلما قصا أمرهما على الرسول أقر كل منهما على ما فعل، وقال للذي لم يُعدها: «أصببت السنة وأجزأتك صلاتك»، وقال للذي أعادها: «لك الأجر مرتين».

والسنة النبوية من حيث الأصل، حجة على كافة المسلمين واجبة الاتباع، وهذا ما أجمع عليه المسلمون، مما صدر عن النبي الكريم من قول أو فعل أو تقرير، مقصود به التشريع والافتداء، منقول إلينا بسند صحيح يفيد

القطع أو الظني الراجح بصدقه، إنما هو حجة إطلاقاً ومصدراً للتشريع دون خلاف. فقط المشكل يداخل المسألة في مدى صحة ثبوت المروي إلى الرسول، ذلك أن السنة النبوية تنقسم إلى سنن متواترة وسنن آحاد، وثمة من زاد الأحناف) عليهما بسنن المشهور، فلتن كانت أحكام القرآن الكريم جميعها قطعية الثبوت، أي مقطوع يقينا جهة ورودها من الله تعالى بواسطة رسوله الكريم، حسبما تقدم آنفاً، فإن سنن رسولنا الكريم ليست جميعها مقطوع ثبوتها للرسول، إن منها ما هو قطعي الثبوت وغالبها ظني الثبوت، فالسنة المتواترة هي ما صدرت من رسولنا الكريم ورواه عنه جمع يمتنع عادة تواطؤهم على كذب لكثرتهم وأمانتهم واختلاف وجهاتهم وبيئاتهم، ورواه عن هذا الجمع جمع مثله يمتنع اتفاقهم على الكذب، وهكذا يروى من أول السند إلى منتهاه^(١). ومن هذا القسم السنن الفعلية كأداء الصلوات والحج والأذان وغير ذلك من شعائر الدين التي تلقاها المسلمون عن الرسول بالمشاهدة أو

(١) د/ محمد كمال الدين إمام - أصول الفقه الإسلامي - المرجع السابق - ص ١٥٧ .

(٢) الشيخ / عبد الوهاب خلاف - علم أصول الفقه - المرجع السابق - ص ٤٠ .

السماع، حال كل أن توجد سنن قولية تعد متواترة^(١). وفي هذا الخصوص يذهب بعض من الفقهاء إلى أن السنن القولية المتواترة - على قلتها - نوعان، المتواترة لفظاً وهي الأحاديث التي اتفق رواتها على نقلها بألفاظها ومعانيها وهي قليلة جداً، والمتواترة معنى، وهي الأحاديث التي اختلف الرواة في ألفاظها واتفقوا في معانيها، فرغم اختلاف الألفاظ فإن المضامين واحدة، ومثاله حديث رسول الله «إنما الأعمال بالنيات» وحديث رفع اليدين في الدعاء، ويذهب هذا الفقه إلى دخول غالب السنن الفعلية المتواترة في هذا النوع^(٢) أما سنن الآحاد فهي القسم الآخر من قسمي السنن النبوية عند الجمهور، والقسم الثالث منها عند الأحناف، وهي ما رواها عن الرسول آحاد لم يبلغ حد التواتر، ورواها عن هذا الراوي مثله، وهكذا حتى وصلت إلينا بسند طبقاته آحاد لا مجموع التواتر، وهذا القسم يجمع أكثر الأحاديث التي جمعت بكتب السنة النبوية. وعند الأحناف يتوسط هذين

القسمين، قسم ثالث هو السنة المشهورة، وهي تلك الأحاديث التي يكون رواتها الأول آحاد، أي رواها عن الرسول صحابي أو اثنين أو جمع لا يبلغ حد التواتر، ولكن بعد هذه الطبقة الأولى حدث التواتر حيث رواها عن هذا الراوي أو الرواة جمع عن جمع يبلغ حد التواتر^(٣).

وبعد فهذه هي أقسام السنة النبوية المشرفة أثرنا العرض لها بداية، لكونها ليست جميعها من ذات الحكم من وجهة القطعية الثبوتية، ذلك أن القسم المتواتر من هذه السنة، وإجماعاً، يُعد قطعي الثبوت للرسول الكريم، حال لا يُعد كذلك سنة الآحاد فهي ظنية الثبوت، ويذهب الأحناف إلى إلحاق السنة المشهورة بالسنة المتواترة، من جهة قطعيتها الثبوتية، وأمر قطعية الثبوت من هذه الوجهة له أثره الهام في دلالاتها؛ إذ إن السنة قطعية الثبوت تفيد العلم الضروري، فلا يحتاج معها إلى بحث واجتهاد، كما أن منكرها يخرج عن الملة ولكون منكر القطعي يكفر، فمنكر السنة المتواترة يكفر بدوره.

(١) د/ محمد كمال الدين إمام - المرجع السابق - ص ١٥٧.

(٢) المرجع السابق - ص ١٥٩.

وعليه ومما تقدم، يبين أن السنة المتواترة، هي يقيناً قطعية الثبوت، فإذا ما كان منها ما هو قطعي الدلالة بل إن غالبها كذلك - أمكنها هذا من حجز موقعها بين القطعيات التي تشغل الإطار المرجعي الأعلى، وتنضم بالتالي إلى النصوص قطعية الثبوت والدلالة بالقرآن الكريم، ليشكلا جزءاً هاماً من أجزاء الإطار المرجعي الأعلى موضع الدراسة .

ثالثاً : الإجماع :

وهو من أهم المصادر الأصلية للفقهاء الإسلامي حيث يحتل المرتبة الثالثة بعد القرآن والسنة في هذا المجال، ويُعرف اصطلاحاً بأنه «اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي اجتهادي»^(١) ، أي أنه يتعين لتحقيق اتفاق كافة مجتهدي الأمة فليس بإجماع اتفاق بعضهم، كما يكفيه اتفاق كافة مجتهدي الأمة في عصر من العصور فليس بشرط اتفاق المجتهدين في كافة العصور لاستحالة المادية، ويشترط كذلك فيه أن يرد هذا الإجماع على مسألة اجتهادية؛ لكون القطعي من

النصوص وعلى ما تقدم، أي قطعيات القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة - ليست مجالاً للاجتهاد^(٢) .

والإجماع المعترى على هذا النحو، حجة على كافة المسلمين، وآية ذلك قوله تعالى ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، ومن ثم، وقد توعد الله من يتبع غير سبيل المؤمنين بدخول جهنم، فإن هذا الوعيد الشديد إنما يرد على مخالفة اتفاق المجتهدين من المؤمنين بحسبانه سبيل المؤمنين الحق واجب الاتباع^(٣) . وكذا قول رسولنا الكريم «لا تجتمع أمتي على ضلالة» وقوله: «لا تجتمع أمتي على خطأ» وقوله: «يد الله مع الجماعة ولا يبالى الله بشذوذ من شذ» فهذه جميعها أحاديث إن كان كل منها في ذاته خبر آحاد ، إلا أنها تشكل فيما بينها كلاً يُعد متواتر المعنى يفيد القطع بحجية الإجماع بناء على ما ثابت من عصمة الأئمة - الجماعة -^(٤) .

(١) أصول الفقه الإسلامي - الشيخ / محمد مصطفى شليبي - دار النهضة العربية بيروت ، لبنان - طبعة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م. ص ١٥١.

(٢) د/ محمد كمال الدين إمام - مرجع سابق - ص ١٦٥ .

(٣) الشيخ / مصطفى شليبي - مرجع سابق - ص ١٦٥ .

(٤) د/ محمد كمال الدين إمام - مرجع سابق - ص ١٦٧ .

ومن أمثلة الأحكام التي تجدد مصدرها الشرعي في الإجماع، توريث الجدة السدس، واشتراك الجدات إن كن أكثر من واحدة في هذا السدس ، وعدم جواز زواج غير المسلم من المسلمة، وعدم جواز تزوج الأخت في عدة أختها، وحرمة شحوم الخنزير، وحرمة الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وزيادة الأذان يوم الجمعة، وجمع المصحف على عهد أبي بكر وتوحيده في زمن عثمان، ومقاتلة مانعي الزكاة على عهد أبي بكر ، وحرمة الربا في الأصناف الستة التي جاء بها الحديث الشريف - فرغم كونه خبر آحاد صار حكماً قطعياً بالإجماع - فهذه جميعها أحكام أجمع عليها على عهد الصحابة رضوان الله عليهم مستندة بالأساس إلى الكتاب أو السنة أو المصلحة ومرفوع أمر حجتها من الظنية إلى القطعية بتلقى الصحابة لها إجماعاً وعدم مخالفة أحد ممن جاء من بعدهم لها واستمرارهم العمل بها حتى وقتنا هذا^(١) .

* * *

وبعد فتلك هي القطعيات التي تجدد مصدرها مباشرة من النصوص القائمة

بالأدلة الشرعية الأصلية في الكتاب الحكيم والسنة النبوية المطهرة والإجماع، حيث يتشكل منها أهم أجزاء الإطار المرجعي الأعلى . فهذه القطعيات وبحكم نصيتها، ليس للعقل سبيل لجهد في خاصتها سوى تفهم مقتضى ألفاظ نصوصها وتبين محتوى أحكامها، فسبحانه هو الذي قسمها على هيئتها القطعية وأنزلها على كنهها الذي استوت عليه ، ومن ثم فليس ثمة من سبيل لبشر سوى الانصياع لهداها، الأمر الذي ارتقى بهذه القطعيات إلى الدرج الأعلى من مدارج هذا الإطار المرجعي موضع الدارسة ، لتكون بمثابة الجوهر الذي تدور حوله أحكام الشريعة الإسلامية إجمالاً والسياسات المحيطة الذي تنضبط به وفيه الأحكام الشرعية القانونية تفصيلاً . ولعل مما تجدر الإشارة إليه في هذا الخصوص، أن هذه القطعيات ، هي أحد نوعي أحكام النظم الإسلامي الذي تنوزع أحكامه ما بين ثابت ومتغير، بحسبان القطعيات النصية هي الثابت من الأحكام، والمعنى بثباتها استحالتها التبدل لأي اعتبار كان زمنياً أو مكانياً، فهي خارج تقدير ظرف الزمان والمكان

(١) الشيخ / مصطفى ثلبي - مرجع سابق - ص ١٧٥ .

قطعيته النصية، إذ إنه ورغم ارتداده انتهاء إلى النصوص يستمد سند شرعته القطعية بالاجتهاد القائم على الاستقراء الكلي لجملة أحكام الشرع الإسلامي ونصوصه، فمن هذا السبيل أمكن قراءة أمور أفصحت عنها النصوص إجمالاً وأبانها البناء المنطقي المعقول لجوهر الشريعة الإسلامية . تلك الأمور هي ما يمكن الاصطلاح عليه بالكليات التي ترتفع لمصاف القطعيات النصية ، لتصير قسيمتها .

قسيم القطعي

فرغنا بالدراسة السابقة عمّا يُعد قطعياً من أحكام، إلى كونها تلك التي انطوت عليها صراحة نصوص وردت بأحد مصادر الأحكام الأصلية - الكتاب أو السنة أو الإجماع - وثبت لهذه النصوص يقينية قطعيته من وجهة النسبة والمصدر ووجهة الدلالة، وأشرنا سريعاً إلى أن هذه القطعيات هي التي تتكون منها ثوابت الشرع الإسلامي، إلا أنه، ولما ظهر جلياً من أن هذه الثوابت لا تقتصر انحصاراً في هذه القطعيات النصية وحسب ، وإنما ثمة من الثوابت ما يستفاد دون أن تنطوي عليه أحكام بنصوص قطعية الثبوت والدلالة، كذلك

واعتبارات الأحوال وتغيرات الأعراف والعادات ، ولذلك فإن هذه القطعيات النصية عصبية إطلاقاً على الاجتهاد، فليس بمكنة مجتهد تعديل أو تبديل أحكام الميراث أو الحدود الشرعية.. ولا عجب في مثل ذلك الأمر، ففي نظام ومرجعية إلهية، يفوض قياده للبارئ خالق الأكوان والنظم الذي تعهد بصون شرعه وحفظه من التعديل والتبديل، والذي باين في أحكامه ما بين قطعي الدلالة والثبوت وبين ظني أحدهما أو كلاهما ، فليس بالمستطاع التغافل عن ذلك جميعه وإهمال التباين الذي أحدثه سبحانه بين القطعي والظني أحدهما أو كلاهما في أحكامه على نحو ما تقدم، وهو جل وعلا المنزه عن السهو أو اللغو، فكان أن ترتب عليه من الآثار ما قصده الشرع منه ، وكان للقطعي المطلق مكان الثابت المقدس الذي لا مساس به ولا تطاول عليه باجتهاد بشري .

بيد أن ذلك ، ليس مفاده، اقتصار الإطار المرجعي على هذه القطعيات النصية وحسب، أي انطوائه عليها وحدها. وإنما ثمة ما ينطوي عليه هذا الإطار، أخذ لحكم القطعي رغم عدم

التي انطوت عليها نصوص عديدة ظنية الثبوت بأخبار الآحاد وتعضدت فيما بينها من اشتراك في المعنى والمقصد لإفادة حكم هو من العسير التغافل عن صيروتته حكمًا قطعيًا، أو كتلك الكليات التي أبانها الاجتهاد المطلق لجملة أحكام الشريعة الإسلامية والذي يتوصل منه إلى أحكام يكون مقطوع الجزم بصحتها ومقصدتها فتصير كليات قطعية على هذا المقتضى، أقول - لما ظهر هذا، صار واجبًا العرض بهذا النوع من الثوابت، لدراسة كنهها، ومعرفة آليات تبيينها منهجيًا، ومدى قوة ثبوتها مقارنة بقوة ثبوت القطعيات النصية آنفة البيان. فقط وقبل العرض، يتعين بداية الإشارة إلى عدد من الأمور الضابطة لدراستنا هذه، التي هي تعد بمثابة المقدمات لها، فيجدر الانتباه إلى أننا بصدد نقلة نوعية في غاية الخطورة، إذ تنتقل بالدراسة من النقل إلى العقل، أي من النص إلى الاجتهاد، وهو ما يعمل بذاته تداعياته على مستوى ما يتوصل إلى قطعيته التي تصير قطعية عقلاً لا نصاً وهذا، ولا ريب، أدنى درجة من القطعي النص الذي أبانه الشرع بشكل مباشر وجزم سبحانه

صراحة بلزوم قطعيته، خلافاً للقطعي العقلي موضع الدراسة الذي هو في النهاية قطعي بالاجتهاد، فالمغايرة في مصدر ثبوت القطعية لا بد من يكون لها أثرها في قوة هذه القطعية ذاته، وذلك من وجهة العلو - بأدنى تقدير - فليس من جدال حول علو القطعي النص على القطعي الاجتهادي والتزام الآخر بالأول انضباطاً، الأمر الذي يجدر بنا إلى اعتبار القطعي الاجتهادي قسماً للقطعي النصي وتسميته كذلك تنزيهاً للقطعيات النصية عن أن يخالطها ما دونها، وإن عُد هذا الأخير من ثوابت الشرع الإسلامي هو الآخر.

ومن جانب آخر، فإن قسيم القطعي وإن أطلقنا عليه مجازاً القطعي العقلي، فهو قطعي في حدود المذهب المجتهد به للتوصل إليه، وليس كما هو حال القطعي النصي الذي قطعيته تتجاوز حدود المذاهب ومناهج الاستدلال، فالقطعية العقلية وبحكم الاجتهاد فيه، ترتبط وجوداً أو عدمًا، قوة ودرجة ثبوت بالنهج الاجتهادي المتبع لبلوغها، ومن ثم فهي وإن كانت قطعية إلا أنها قاصرة في حدود الإطار المنهجي المتوصل إليها به، لتصير قطعية نسبياً داخل

المذهب المنتهج.

ومن جانب ثالث، فلإن دراستنا لقسيم القطعي، سوف تبلور بالأساس دراسة منهجية حول أساليب تعيين هذه القطعيات العقلية وآليات الاستدلال عليها وكيفية الاجتهاد لبلوغ القصد في معرفتها، لا حول تعيين ذاتها وتحديد كنهها، فذلك يخرج بنا عن نطاق بحثنا المنصب بالأساس على الإطار المرجعي الأعلى للشرعية الإسلامية وللنظام القانوني الشرعي القائم بها. ولذلك ولما تقدم، فسوف يجرى عملنا في هذا الخصوص نحو استيضاح كيفية تكون الإطار المرجعي وعرض بعض من نماذج ما اشتمل من مجموعات أحكام، على نحو ما تبعناه منهجياً عند دراسة القطعيات النصية، حيث استقام بحثنا حول نفاد القطعي النصي وكيفية تبينه مع عرض نماذج له. وعليه يمكن إيجاز الدرس في هذه الجزئية بأنه يجرى حول مناهج الاستدلال على القطعيات العقلية أو ما يمكن تسميتها «قسائم القطعي» ومصادره من وجهة متولى هذا الاستدلال وآلية فرضه.

أولاً: الوسائل المنهجية للاستدلال:

والمعنى بالوسائل المنهجية، جملة الأدوات التي تُعد كفيلاً بتمكين المجتهد من استبيان القطعيات العقلية، إما من مفردات جزئيات خطاب الشارع الموزعة بفروع أحكامه، أو من جملة هذا الخطاب، وعلى هذا النحو يمكن أن نستشف نهجين كليين للاستدلال أحدهما يتعامل مع فروع الأحكام ومفردات خطاب الشارع، والآخر مع جملة خطابه سبحانه وتعالى وبمجموع أحكامه.

أ- منهج الاستدلال من الفروع:

وهذا المنهج يعتمد بالأساس على استقراء قطعيات من نصوص ظنية بالأساس، إما ظنية الدلالة أو ظنية الثبوت، تتعاضد فيما بينها وتتضافر على نحو معين، فتفيد معنى معيناً، إفادة قطعية بحيث يستحيل بظني حالتها إلى قطعي، وذلك على وجهين؛ الأول كما إذا ما ورد نص قرآني ظني الدلالة أو سكت الكتاب عن أمر معين، فجاءت السنة النبوية المطهرة لتبيان الأمر إما بترجيح راجح على مرجوح من الدلالات، أو بإبانة المسكوت عنه، وذاك أنه لكل نص «نية لفظ مشترك أو

لفظ عام أو لفظ مطلق أو نحو هذا يكون ظني الدلالة؛ لأنه يدل على معنى ويحتمل الدلالة على غيره»^(١) مثاله قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ﴾ لفظ الميتة عام، والنص تم تخصيصه بحديث الرسول الكريم عن البحر «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» وبذلك تحول النص القرآني إلى قطعي الدلالة في تحريم كل ميتة ليس بميتة بحر، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ تم تخصيصها بحديث الرسول «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» ووجه الدلالة أن الآية القرآنية وردت عامة فكانت ظنية الدلالة حتى انحسم الأمر بحديث الرسول المحرم من الرضاع، فصار حل الزواج لغير الأحوال المقررة بالآية الكريمة نسباً أو بالحديث الكريم رضاعاً حلاً قطعياً^(٢). ومثال لحال سكوت الكتاب عن أمر معين، قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾.

هذه الآية قطعية الدلالة في حكم

توريث البنات اللائي يزدن عن اثنتين إن يستحقن الثلثين، وقطعية الدلالة في حكم توريث البنت الواحدة إن تستحق النصف، حال بقي أمر توريث البنتين سكوئاً عنه، أي دلالة ظنية يتأرجح ما بين أخذ حكم نصاب البنت الواحدة وأخذ حكم نصاب فوق البنتين، وهنا جاءت السنة النبوية الفعلية المشرفة لتحسم هذه الظنية بحكم قاطع في الدلالة، حيث ألحقت البنتين بالبنات فوق الاثنتين، ليصير توريث البنتين بموجب حكم قطعي مقرر النصاب ثلثي التركة.

أما الوجه الآخر، فهو الحال الذي تتعاضد فيه أخبار آحاد جملة المبادئ الأساسية إلى أصل عليها النظام الإسلامي، لتحمل معنى واحداً، وتفيد مقصداً مشتركاً، إذ يستحيل هذا التوافق في المضمون، إلى حكم قطعي الدلالة، والثبوت فيوجب العلم والعمل معاً، ومثال ذلك حديث الرسول «إنما أنا بشر، وإنه يأتيني الخصم، فلعل بعضكم أن يكون أبلى من بعض فأحسب أنه

(١) الشيخ عبد الوهاب خلاف - مرجع سابق ص ٣٤.

(٢) وقد يرد بأن من الفقهاء من ذهب إلى أن العام قطعي حتى يتم تخصيصه، وحينئذ تدرج القطعية على غير المخصص، وهنا نرد عليه بأننا بصدد قطعيات عقلية قائمة على الاجتهاد، وكل مجتهد ومنهجه الاستدلالي، إذ في خصوص القطعيات العقلية ليس ثمة إجماع في خاصتها من كافة المذاهب كما في القطعيات النصية، وهذا حدا بنا إلى تسمية القطعيات العقلية «قسائم القطعي» لكونها في حقيقتها في درجة أدنى من الوجهة القطعية من درجة القطعيات النصية.

صادق فأقضى له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو ليتزكها» (أخرجه البخاري) وكذلك قوله ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» (أخرجه البخاري).

وهذان الحديثان من أخبار الإماء التي توجب العلم دون العمل ظنية في ثبوتها، إلا أنهما وإذ يتعاضدان بقرائن خارجية، فالأول بتقوى بمفهوم العدل الواجب قيامه بين الناس، والآية الكريمة التي تحض على عدم أكل أموال الناس بالباطل، فيصير مصدراً لأحكام قطعية عقلاً تفيد عدم براءة ذمة المغتصب حق غيره ولو كان مؤيداً بحكم قضائي، وعدم إمكان سقوط هذا الحق إطلاقاً، فيصلح حينئذ سبباً لالتزام قضائي، بحيث إذا ما تنازل المغتصب عن هذا الدين الذي تقرر له بحكم قضائي - على غير حق - جاز، دون أن يُعدهبة، وإن تم التنازل في مرض الموت، جاز وليس من إعمال لأحكام الوصية. أما الحديث الآخر، فقد عضده حرص الشرع على منع اختلاط الأنساب وصونه حقوق الغير ممن لا يد لهم في الفعل الحاصل - وهم الأولاد في هذا الحال - لنحصل

حكماً قطعياً عقلياً يكاد يتفق عليه الفقه أجمع، بأن نسبة الولد لا تكون إلا للزوج، وقيام الزوجية قرينة ناطقة - دليلاً - على نسبة الولد للزوج بحسبه أبيه في النظر الشرعي، مما ليس يمكنه أي زوج أن يثبت خلافة حتى وإن تمكن من إثبات زنا الزوجة. ففي الحالين المتقدمين استحالت أخبار الآحاد إلى أحكام قطعية، عدت من ثوابت الشرع التي ليس بالممكنة الخروج عليها. وكذلك يجري هذا المجرى - ما سبق الإشارة إليه آنفاً - مجموع من الأحاديث النبوية التي تفيد كلها أن الأعمال بالنيات، والعبرة بالمقاصد، وهذه هي ما اتجه جزء من الفقه لدلالاتها القطعية بينة الوضوح إلى اعتبارها من قبيل المتواتر نصاً، وعددها وفق هذا التخريج قطعية الثبوت والدلالة.

ومن ثم فإن القطعيات العقلية المتوصل إليها بهذا النهج الاستدلالي، إنما تم بالاستقراء، أي بالاستدلال المحصل لنتيجة، هي أكبر من المقدمات التي ساهمت في تكوينه. ففي الوجهين المتقدم الإشارة إليهما، ثم القفز من الفروع والجزئيات إلى كليات، أي تم اعتماد الاستدلال القائم على التوافق

المنطقي بين مقتضى أحكام فرعية، وحصل منه ما أفاده من نتيجة، كونه في ذاتها كلياً شرعياً.

هذا النهج الاستدلالي يتأصل على منهج من مراحل متعددة، يبدأ بمرحلة أولى لا مناص عنها تتمثل في دراسة مدلولات الألفاظ التي وردت في الكتاب والسنة بحسب الوضع اللغوي من وجهة، والاستعمال الشرعي الذي يقتضيه الاستدلال الفقهي من وجهة أخرى، وذلك أن التأكد من الدلالات اللفظية لغوياً وفقهياً، هو نقطة البدء لأي عمل يبحث في الأحكام الشرعية، ولو على مستوى التخريج الجزئي لها من النصوص المنطوية عليها، فاللفظ والعبارة هما الوعاء الثقافي الفقهي لعمل المجتهد. ثم تتهيء المرحلة الثانية وفيها يُنتقل إلى البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت، للاستفادة من كامل المدلولات اللفظية والفقهيّة المتوصل إليها ولتحصيل اعتقاد واجب ولازم بسلامة هذه الأدلة وخلوها مما يطلها إما بالقضاء عليها كلياً أو جزئياً بالقييد أو التخصيص، فإذا اعتقد سلامة الأدلة من معارض وثبت توافقها على مفاد معين، عُدت هذه الأدلة كلاً يمثل أحد ثوابت الشرع

الإسلامي بحسبانه قطعياً عقلياً. أما أن ثبت معارض لهذه الأدلة، تجرى محاولة التوفيق بين هذه الأدلة ومعارضها، فإن أمكن كنا بصدد دليل جديد بمفاد جديد، يمثل نقطة ثبات بين الحدين، الحد الأكبر والمتمثل في الأدلة المتوافقة القائمة على مفاد مشترك والحد الأصغر والمتمثل في المعارض لها، وحالتنا لا تكون الأدلة ذاتها هي الكلي الثابت، وإنما يغدو القطعي العقلي هو تلك النقطة التي أمكن عندها التوفيق بين هذه الأدلة ومعارضها، ومثال ذلك كافة النصوص التي تضمنت ألفاظاً عامة أو مطلقة أو مشتركة، فهذه تمثل الحد الأكبر، وتأتى النصوص الأخرى المخصصة أو المقيدة أو المفردة لتمثل الحد الأصغر، ومن التوفيق الحاصل بينهما عند تمام التخصيص أو التقييد أو الفرز، يتكون القطعي العقلي الذي نعينه بحسبانه يمثل نقطة اتزان بين الأدلة ومعارضها، أما إذا لم يكن مستطاعاً اجراء مثل ذلك التوفيق، يكون من العسير تخريج قطعي من هذه الأدلة فتبقى على حالها في إفادة حكم جزئي على ما تتضمنه من فروع دون تعديّة إلى تكوين كلي. وعند هذه المرحلة، قد

يتوقف الاستدلال ، بيد أن ثمة من الأحوال ما لا يكتفى فيه بهاتين المرحلتين، أذ يضحى الاستدلال، لاكتماله، في حاجة إلى مراحل أخرى، وهنا تتعين المرحلة الثالثة وهي التعرف على علل الأحكام بتنقيح مناخها وتخريجها وربط الأحكام بعلمها، حتى يمكن تحرير الدليل على وجه الدقة وعلى نحو منضبط، كما قد تتعين المرحلة الرابعة وهي الاستهداء بالصحابة رضوان الله عليهم اقتداء بمسالكهم في فهم الأحكام وكيفية تطبيقها على ما عرض لهم من نوازل، ومثال لما تقدم، نجد أن ثمة حكماً شرعياً يمثل كلياً من كليات الشرع الإسلامي يقضى بالنهي عن الغرر، هذا الحكم حصل من نهى الرسول ﷺ عن شراء ما في بطون الأنعام حتى تضع، وعن بيع ما في ضروعها إلا بكيل، وعن شراء العبد الآبق وعن شراء المغنم حتى تقسم، وعن شراء الصدقات حتى تقبض، وعن ضربة الغائص (أي الذي يغوص في البحر لأجل الجواهر)، في هذا الحكم جرى العمل أساساً بالمرحلتين الثانية والثالثة، حيث تم البحث في الأدلة التي تفيد هذه الأحكام الجزئية لبيعها ،

وجرى البحث عن معارض لها، ولم يثبت وجوده، ثم تم تنقيح مناط كل حكم منها ووجدانه النهي ورد فيها جميعها وفقاً للغرر، وعليه انعقد كلي عُدَّ من ثوابت المعارضات، ألا وهي النهي عن الغرر، الأمر الذي صار معه، بلا خلاف، كل تعاوض اشتمل على غرر أو جهالة، تعاوض باطل. أي أننا استقرأنا الفروع والجزئيات التي وردت بشأنها أحكام في خصوصها ثابتة بأدلة ظنية الثبوت وقفزنا بأحكامها من نطاق حدودها المحدودة إلى تحصيل حكم كلي، لنكشف بذلك عن ثابت من ثوابت الشرع، يُعد في حقيقته قطعياً عقلياً.

ب - منهج الاستدلال من جملة خطاب الشارع :

يسعى الاستدلالي إلى التجاوز المنهجي لحدود الفروع الجزئية التي يتكون منها خطاب الشارع، صوب جملة هذا الخطاب، بحيث تصير نصوص الشرع الإسلامي بكاملها ، متعاضدة فيما بينها، متكاملة على نحو متأزر، هي الوعاء الشامل الذي تستقرأ من مقتضى أحكامه، الكليات التي تشكل بعض من القطعيات العقلية، فأحكام الشرع

الإسلامي على ضربين؛ ضرب أول ويمثل الاتجاه المباشر لكل حكم من هذه الأحكام على حدة من وجهة الدلالة التي يفيدها الحكم، وضرب آخر يمثل الاتجاه الكلي لجملة هذه الأحكام ودلالاتها الكلية التي تفيد ما يُعد من ثوابت الشرع الإسلامي، فإذا كنا قد عرضنا فيما انقضى، إلى بيان لصور وأنواع من ذاك الضرب الأول، فإن جوهر البحث بهذه الجزئية إنما يتبلور حول تجلية هذا الضرب الثاني، بحسبانه فيزياء القوى الفاعلة - الأحكام - داخل التكوين البنائي لنسق خطاب الشارع - ذاك أنه إذا كان لكل نظم علاقات قوى تمثل ديناميات الانفعال الناشط داخل هذا النظم، فإن هذه القوى والعلاقات البيانية بينها، وهي أمر محسوس بالختم، إنما تمثل الروح لهذه النظم، والذي بدونه لألقى النظم جسداً هامداً من الأحكام الجافة المتنافرة غير القادرة على التفاعل المشترك فيما بينها.

والحق فإن هذا النهج المدروس، ينطلق من تسليم عقدي - مبتدأ - باتساق أحكام الشرع الإسلامي فيما بينها دون تنافر أو شقاق، وتسليم

عقدي بأن الشارع الحنيف ما وضع النظام الإسلامي إلا لصالح العباد في العاجل والآجل معاً^(١). وهاتان مقدمتان تسليمتان لكل عقل مسلم يجتهد حول شرعه الإسلامي، إنهما نتيجة حتمية لا فكك منها تقوم على أصل من أن الشرع الحنيف المنزه، ما أتى بشيء من أحكامه، وما أقام عليها هذه الأحكام من أسس وأصول، وما قوضه من قوى عقل وعلاقات متباينة بينها، إلا بغية فلاح العباد وصلاحهم في الدنيا قبل الآخرة، ومن ثم فليس ثمة من سبيل لأفكار قوى الفعل داخل منظومة الشريعة الإسلامية والعلاقات البيانية بينها، على ما يلي.

يقوم هذا النهج بمرحلة أولى، تتمثل في النظر إلى نصوص الشريعة الإسلامية بكاملها؛ نظراً لعمل على سبر غور هذه النصوص، ودلالاتها اللغوية والفقهية الشرعية، لتحصيل فهم كلي لمجموع دلالات لأحكام الشرعية، وهي المرحلة التي ينتقل فيها العقل المجتهد من النص إلى ما يمكن تسميته «ما وراء النص» في غوص جاء وراء كافة احتمالات مقاصد الشرع الإسلامي من هذه الأحكام،

(١) الموافقات في أصول الشريعة - أبو إسحاق الشاطبي - الجزء الثاني - المكتبة التجارية الكبرى - مصر - ج٦ -

لتحقيق كافة المعاني التي يمكن استفادتها من هذه النصوص خلاف المعنى المباشر المتبادر من الدلالات المباشرة لها .

ثم تأتي المرحلة الثانية، وحتى تلك التي تعمل على الاستثمار الكامل لكافة نطاقات النصوص، وكل دالاتها المباشرة والمتوارية التي تحتلها، ومحاولة إيجاد القواسم المشتركة بينها ، وما يصلح أن يكون معتبراً كلياً في الشرع الإسلامي، بما يطويه بين جنباته من فلسفات خاصة بالتشريع الإسلامي، ومقاصد شرعية مرعية من قبل هذا الشرع، وأخيراً تأتي المرحلة الثالثة، وفيها يتم عرض نتاج العمل في المرحلتين السابقتين على بعض، للنظر في مدى اتساق وقدرة تماسكه، ومدى توافقه مع الأحكام المباشرة المستفادة من المعنى الأول المتبادر من النصوص، فإن بدا توافق في كل ذلك كنا بصدد كليات شريعة هي بحكم هذه الكينونة تعد قطعيات عقلية، لا محال، وأضحى ذلك دليلاً على صحة المتوصل إليه، ما يمكن معه تعيين قوى الفعل الناشطة داخل المنظومة الإسلامية ، وهي تلك

الأسس والأصول التي تُبنى على قوائمها مرتكزات هذه المنظومة ، وينضبط على هداها تناغم الحركة الإنسانية المتبينة لهذه المنظومة معتقاً جمعياً .

هذا النهج المتقدم ، هو الذي حصلت به أسس الشريعة الإسلامية، آنفة البيان في مبدأ هذا البحث، كالعدل والحرية والمساواة ، وهو كذلك، الذي اعتمده العقل المسلم لتحصيل مقاصد الشرع الإسلامي، سواء المقصد الأساسي العام المتمثل في إقامة المصالح الأخروية والدينيوية بحسبان ما ثبت استقراء بالنهج المتقدم من أن «الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدينيوية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام ، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات.. (فالشارع) قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق ، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدئاً وكلياً عائداً في جميع أنواع التكليف والملكفين وجميع الأحوال^(١) . فالمقطوع به استقراء أن الشريعة الإسلامية إنما تنفياً مقصداً أساساً ألا وهو حفظ النظام

(١) المرافقات - الشاطبي - الجزء الثاني - ص ٣٧ .

العام واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو الإنسان ، والحفظ في هذا المقصد بقدر ما شمل العقيدة والأعمال شمل أيضاً أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية؛ لأن الإصلاح المنوه به هو صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية»^(١) . وبذات النهج تمكن العقل المسلم من التمييز بين المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية، بحسبان ما استقرء مما للأحكام الشرعية من مقاصد، إن منها ما هو أساس يعتبر الغاية الأولى العليا للأحكام، ومنها ما هو ثانوى تابع للمقصد الأساس أو مكمل له. ونحن هنا لسنا بصدد العرض للنظرية العامة للمقاصد الشرعية حتى نفيض في تبيانها، وإنما - وحسب - نستدل بهذه النظرية على ما طرحناه من أن ثمة قطعيات ، غير نصية، وإنما عقلية، يتم تحصيلها بالاجتهاد والنظر الاستقرائي الباحث في جملة الشريعة الإسلامية بأكملها، لتخريج المعاني الأساسية التي تأصلت عليها هذه الشريعة، ومنها استبان أن ثمة ما هو منضبط المعنى، موافق مقتضيات الفطرة الشرعية، متسق استواء والأحكام

الشرعية على مستواها التفصيلي الحرفي، وذلك جميعه على نحو ملحوظ لا يختص به فرع من أحكام الشريعة دون آخر، وتشكل النسق الغائي لهذه الشريعة بأهدافها الكلية ومقاصدها النهائية، وبذلك أمكن - فقهياً - تحصيل قطعيات عقلية، لم تفدها صراحة النصوص، وإنما أفادها الاستقراء الكلي لجملة أحكام ونصوص الشريعة الإسلامية .

ثانياً: القائم على تحصيل القطعيات:

أشرنا عرضاً قبل، أن منا يميز القطعيات النصية عن قسائم القطعيات ، هو الثبات المطلق الذي تتسم به الأولى مقارنة بالثبات النسبي الذي تتصف به الثانية، فالقطعيات النصية هي قطعيات لا سبيل لانكارها أو زعم محدودية فاعليتها أو انحصارها زمناً أو مكاناً أو حالاً، وهي بهذه الكيفية تُعد كذلك باعتراف كافة المذاهب والمناهج المختلفة، فالجميع على كلمة سواء في شأنها ، والإجماع قاطع في خصوصها، أما قسائم القطعيات، فهي بحكم طابعها الاجتهادي منهجاً ، ترتبط فيما يتوصل إليه منها بالنهج الاستدلالي المتبع وفق أصول المذهب الفقهي المبحوث فيه،

(١) نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور - إسماعيل الحسنى - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - سلسلة الرسائل الجامعية (١٥) - الطبعة الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٥ - ص ٢٣٥ .

الاختلاف الاستدلالي في ترتيب اختلاف جذري حول ما يعد من القطعيات الفعلية.

وهنا، وعند هذه النقطة تتعين ثلاث آليات هامة، تلعب دوراً بالغ الحيوية في تحديد قسامة القطعيات، وهي إن جاز التعبير ثلاث قوى فاعلة في هذا الخصوص.

أ - أولها التوافق الجمعي لهيئة مجتهدى الجماعة المعتمدين لدى هذه الجماعة، الذي إن انعقد على أن ثمة أمراً ما هو من قبيل قسائم القطعيات صار كذلك لدى هذه الجماعة بلا خلاف، ونحن لا نعنى في هذا الخصوص باتفاق هيئة المجتهدين، الإجماع على النحو المصطلح عليه في علم أصول الفقه، وإنما نعنى، وحسب، التشارك الوجداني الفقهي من جانب والجمعي الشعبي من جانب آخر، على الاعتداد بأمر ما بحسبانه من ثوابت الشريعة الإسلامية، فحالتنا يتعين هذا الأمر بوصفه قسيماً للقطعي.

ب - أما ثاني هذه القيم فهي سلطة ولي الأمر وسلطاته في التغليب والترجيح بين الآراء المختلفة، وبين الاتجاهات الاجتهادية المتباينة، فما يراه بحكم ولايته العامة على أمر الجماعة المسلمة كلياً،

ومن ثم فهي قطعية عقلاً لدى المذهب المتهيج دون أن تكون بالضرورة كذلك وفق أي مذهب آخر؛ إذ لاختلاف الأصول المنهجية بين مذهب وآخر وتمايزها في مناهج الاستدلال، يمكن أن تترتب نتائج تفرز ترددًا في شأن بعض الأمور ما إذا كانت قطعية عقلاً أم أنها ليست كذلك، الأمر الذي حدا بنا من البداية، وتوقيًا لهذا الاعتبار إلى الاعتداد بها بمجرد قسائم للقطعي وحسب، وليست قطعيات في ذاتها، حتى لا تخالط القطعيات النصية التي هي كذلك في ذاتها، بيد أن الأمر في هذا الخصوص ليس محتدماً أو جوهرياً، في افتراق المذاهب فيما بينها، بشأن تعيين القطعيات العقلية، بل إن الغالب الأعم من هذه المذاهب، تكاد تتفق فيما بينهما حول الغالب الأعم من القطعيات العقلية المقول بها، وغالبًا ما يرد الخلاف مورد الجزئيات والفروع المخرجة تخريجيًا اجتهاديًا محضًا. ولعل هذه التقارب الشديد، ليجد مناطه، في وحدانية منابع قسائم القطعيات التي تتعين في المصادر النصية بالكتاب والسنة، وفي الاتفاق حول كليات الشريعة الإسلامية، الأمر الذي يقلص دور

الفكر الوضعي من خلال فكرة النظام العام بمستوياتها الثلاث.

إلا أنه ينبغي ألا يغيب، أن ثمة فروقاً أساسية بين النظام الإسلامي والفكرية الوضعية، تتعلق بالمصدر الذي تنحدر منه أحكام القطعيات الخاصة بكل منهما، وتتصل كذلك بمناهج الاستدلال المتبعة لتخريج هذه الأحكام من الوجهتين النظرية والمنطقية . فيمكن الفارق الجوهرى الأساسى، في أن الفقه الإسلامى ، ومهما اجتهد فيه لتخريج أحكام كلية هو أهل لهذا التخريج، يرد دوماً ودائماً إلى القواعد المنزلة منصوص القرآن والسنة، ومن ثم فهو ينطوى على قطعيات ليس لها نظير منهجي في الفكرية الوضعية، ألا وهي القطعيات النصية آنفة البيان ، وهذه القطعيات ثابتة وقائمة دون إمكان لتعديل أو تغيير، مهما استطال الزمن ومهما تبدلت الأحوال ومهما تغيرت الأمكنة، وهذا مستوى لا نظير له بفكرة النظام العام الوضعية. أما القطعيات العقلية المرجحة بالقوى الثلاث آنفة الذكر، والتي قد تقيد دلالة تعادلها الموضوعي مع مستويات النظام العام ، فهي أيضاً - وافتراقاً عن حال النظام العام ومستوياته

فهو قسيم للقطعي، ما دام قد شايح أحد الآراء ذات تقبل الجمعي ولم يشق عن النسق الفقهي المنتهج تشريعاً لدى الجماعة .

جـ - وأخيراً تأتي القوة الثالثة ، ممثلة في القاضى، الذي يبدو دوره في هذا الخصوص، دوراً كشفياً أكثر منه منشئاً، فهو يكشف عما يُعد لدى الجماعة وحسب اتجاهات القوتين الأوليين، كلياً ، فيعيّنه كذلك ويرفعه إلى مصاف القطعيات العقلية، وذلك وهو بصدد ما يفرض عليه من نوازل قد تستوجب الكشف عن هذه القطعيات.

وقد يُلحظ من هذا الاستخلاص الأخير، أن ثمة ثلاث قوى فاعلة على مستوى تحقيقه قسائم القطعي، تشابه وتوازي المستويات الثلاث التي ذكرناها في الفكر الوضعي المتعلقة بالنظام العام، فهذا التشابه دلالة أن الأداء الوظيفي للمنهج الفقهي الإسلامى فيما يتعلق بالقطعيات يوازى ويكفل ما توصل إليه مفهوم النظام العام في القانون الوضعي بمستوياته كافة، بمعنى أن القطعيات العقلية في الفقه الإسلامى ، هي من حيث العموم والشمول تستجيب وتؤدى كل النتائج التي يصل إليها

بالتصور المطروح بفكرة النظام العام، الأمر الذي يفيد أن تقييد الإرادة في الفكر الوضعي إنما تم لأسباب خارجة عن ماهيتها وبآليات خارجة عن مكوناتها. حال أن الأمر خلافة في المنظومة الفكرية الإسلامية أن الإرادة في الإسلام ولدت بأصل الشرعة الأولى مقيدة غير طليقة، محدودة باعتبارات قدرت إلهياً قبل، ومن ثم تكون القطعيات العقلية التي يتوصل إليها بأي من المناهج المقررة اجتهاداً، وعبر أي من القوى الثلاث الفاعلة في هذا الخصوص - أنفة البيان - قطعيات مبينة لحدود سلطة الإرادة وساحة هذه السلطة، أي كاشفة عن مساحات التقييد لدى هذه الإرادة، وليس كما الوضع في فكرة النظام العام، حيث ترد قواعده مفتتة على الإرادة مقلصة من بعض - أو كل - مكناتها .

مما يستظهر معه، الخلاف بين المرجعية الإسلامية العليا وفكرة النظام العام الوضعية، خلافاً معه من العسير إسباغ وصف فكرة النظام العام على هذه المرجعية الشرعية الإسلامية .

- مردودة بالضرورة واللزوم إلى نصوص القرآن والسنة، أي إلى مرجعية إلهية خارجة عن الزمان والمكان والأحوال وهي المرجعية الشرعية العليا، ومن ثم يغدو ما قد يطرأ على هذه القطعيات العقلية من تبدل أو افتراق بين مذهب لآخر في خاصتها، إنما هو ترجيح لرأي على آخر تسعها جميعها النصوص المنزلة أي يحتملها القصد الإلهي بأحكام اللانهاية. وعليه يتبلور محور الافتراق في هذه الجزئية، حول نوع من الأبدية السرمدية تتسم به نصوص القرآن والسنة، أي النصوص المرجعية للنظم الإسلامي، تفتقر إليها أعلى النصوص في مدارج الشرعية الوضعية .

وثمة فارق آخر يتمحور حول مفهوم الإرادة لدى كل من المنظومة الفكرية الإسلامية والنظم الفكرية الوضعية ، ملف الإشارة إليه بمبتدأ هذه الدراسة، يتمثل في أن الإرادة في الفكر الوضعي صبغت فلسفياً، ومن البداية، على أنها مطلقة حرة وذلك بحكم الشرعة الأولى، إلا أنه ولضرورة عيش اجتماعي مشترك، وجب تقييدها، وهو ما تم فعلاً

